

SAPIENTIA

REVISTA TOMISTA DE FILOSOFIA



*Sapiens diligit et honorat intellectum, qui maxime
amatur a Deo inter res humanas*

(S. THOMAS. In. Eth. ad. Nic., L. X, lec. 13)

DIRECTOR

OCTAVIO NICOLAS DERISI

SECRETARIO DE REDACCION

GUILLERMO P. BLANCO

1947

1^{er.} TRIMESTRE

Año I

Núm. 3

LA PLATA - BUENOS AIRES

LA CONTRIBUCION TEOLOGICO - FILOSOFICA DEL PADRE FRANCISCO DE VITORIA

(1546 - 1946)

I

Señala el Padre Francisco de Vitoria el resurgimiento de la Escolástica española del siglo XVI, que tuvo por principal escenario la ciudad y la Universidad de Salamanca.

La humildad del teólogo alavés se opuso siempre a la publicación en vida de sus escritos. Recién después de su muerte y gracias a la diligencia de sus discípulos, que habían conservado en sus cartapacios la transcripción de las clases del maestro, se ha podido reconstruir, en parte al menos, el conjunto admirable de sus enseñanzas.

A través de esa reconstrucción y del testimonio de sus coetáneos podemos vislumbrar la grandeza de su figura, extraordinariamente recia, y el esplendor de su prestigio, que ya en vida irradiaba sobre el mundo. "Quoddam naturae miraculum merito videbatur", dice de él Vaseo.

Profesor de Teología en la Cátedra de Prima —obtenida en justa y reñida lid— de la Universidad de Salamanca, la más célebre de España y de las de más renombre en el mundo, maestro insigne de maestros de la celebridad de Melchor Cano y Domingo Soto, consultado y reverenciado por el Emperador y por los príncipes, a quienes sabía decir la verdad sin adulación y sin temor, Vitoria es un verdadero oráculo de la cristiandad de su tiempo, a la que ilumina con su saber teológico-jurídico principalmente.

En su saber Vitoria encarna la vocación de España eterna, impregnada y estructurada hasta en sus últimas fibras por su alma católica y caballeresca, hecha, por eso, de justicia y magnanimidad. Porque teólogo-jurista es eminentemente el maestro salmantino, pero teólogo y jurista íntimamente compenetrados en la unidad de una Sabiduría y de una vida enteramente a

su servicio. Vitoria en su cátedra y en su enseñanza no se ha ocupado sino de las cuestiones morales y jurídicas. La realidad compleja de la vida humana, de la práctica sobre todo en su aspecto jurídico, constituye el objeto predilecto de sus investigaciones; pero no para encuadrarla dentro de los cánones de una ciencia puramente jurídica inmediata, sino para esclarecerla con la luz de su Sabiduría teológico-filosófica de los principios supremos del orden natural y sobrenatural, para encauzarla dentro de sus inmutables normas. De aquí que Vitoria sea ante todo y por sobre todo un teólogo y un filósofo de la moral y del derecho y que, aun aplicado al estudio de los problemas jurídicos concretos, siga siendo un teólogo y filósofo, un sabio cristiano, y que sus soluciones a ellos dadas con tanta hondura, claridad y precisión, tengan su raíz en los principios supremos de la Sabiduría sobrenatural y natural de la teología y de la filosofía íntimamente jerarquizadas en la unidad del saber total cristiano. De este modo, gracias a la fuerza de tales principios supremos que la sustentan y atraviesan de parte a parte y llegan hasta sus últimas ramificaciones, toda la obra jurídica y moral de Vitoria logra organizarse armónica y sólidamente en su admirable sencillez de líneas.

Por eso, si se ha dicho con razón que Vitoria es el maestro del derecho público y el padre del derecho internacional, no debemos olvidar que primeramente es un teólogo y que la raíz de donde brota y que alimenta su ciencia jurídica es su saber teológico-filosófico.

La magnitud de sus aportes jurídicos, sobre todo en el derecho público e internacional —que incidían en los problemas más concretos y debatidos de entonces: relaciones de la potestad civil y eclesiástica, derecho de España al dominio sobre América, derecho a la guerra contra los indígenas, etc.— ha sido valorada en toda su significación y profundizada más y más y actualizada en nuestros días con motivo del cuarto centenario de su muerte.

Cábenos a nosotros, en nuestra misión filosófica, poner en relieve el saber teológico-filosófico del maestro salmantino: ese saber desde donde brotaba abundante y descendía a raudales la luz que esclareciera con tanta claridad y seguridad los intrincados problemas jurídico-morales de su tiempo.

II

1. — La obra del P. Vitoria está encerrada en sus *Lectiones y Relectiones*. En aquéllas — reeditadas por el P. Vicente Beltrán de Heredia, O. P., en cinco volúmenes en la Biblioteca Tomista de Salamanca— comenta diversas cuestiones de la *Secunda Secundae* de la *Summa Theologica* acerca de la Fe y la Esperanza, de la Caridad y la Prudencia, de la Fortaleza y so-

bre todo acerca de la Justicia, que comprende casi la mitad de su obra. En sus Relecciones o disertaciones académicas habidas en la Universidad de Salamanca, ahonda en las cuestiones morales y jurídicas de más actualidad de su tiempo. En ambas obras el objeto es siempre el mismo: la organización del saber especulativo-práctico de la moral y del derecho desde los primeros principios.

El concurso y la adhesión de sus discípulos y la fama de Vitoria no estriba en su maciza doctrina tan solo, apóyase también en el método por él instaurado. Sabido es que la Escolástica medioeval, sobre todo la de la decadencia —precisamente la que conoció el teólogo alavés— abusó un tanto del método especulativo-deductivo, desentendiéndose más de lo conveniente de las fuentes positivas del saber: de la Sagrada Escritura, Patristica y Tradición, en el plano teológico, y de la inducción de la realidad concreta, en el plano filosófico.

El Renacimiento y, en general, la Edad Moderna reacciona, mucho más de lo debido, contra aquel saber de los principios, para limitarse al conocimiento positivo de los datos empíricos, quiere atenerse a las puras fuentes de la realidad sin penetrar en sus esencias y propiedades inteligibles. Es la época de la investigación erudita de los monumentos de la antigüedad clásica y es también la época de la experimentación y de la experiencia sistematizada de las ciencias inductivas.

Como buen dominico y tomista, Vitoria no renuncia, antes mantiene y se coloca de lleno en el saber de los principios. Sin ellos la realidad no se esclarece en su íntima esencia y exigencias normativas, y su conocimiento, por ende, no satisface a la inteligencia humana. Pero a la vez, hijo de su época y con las inquietudes de su tiempo, Vitoria es también un humanista, y como tal pone coto a las demasías de un juego intelectual demasiado sutil y alejado de la realidad concreta, para centrar la mente en los manantiales mismos de la realidad sobrenatural y natural: en la Sagrada Escritura, Padres y Concilios, y en la complejidad del ser humano, de la moral y del derecho, a los que otorgó su entera dedicación.

Semejante procedimiento permitió a Vitoria la renovación y revitalización de los estudios teológico-filosóficos. Enraizada de nuevo en fuentes fecundas, la Escolástica había de fructificar en aquella pléyade de teólogos, filósofos y juristas de la España del siglo XVI y XVII, sobre todo en la Escuela Salmantina, iniciada precisamente por Vitoria y continuada por sus discípulos Cano y Soto, principalmente en el terreno jurídico, en el que el teólogo alavés le diera un vigoroso y decisivo impulso.

Otra innovación metódica de Vitoria consiste en haber estructurado sus clases como un todo orgánico y en haber introducido el dictado de las mis-

mas, en oposición a los comentarios de "Sentencias" o frases de la *Escritura, Padres y Doctores*, en que consistían hasta entonces la "Lecciones". Precisamente esta modificación, que obliga a los alumnos a tomar notas de las clases del maestro es lo que ha permitido a la investigación crítica reconstruir las "Lecciones" del Padre Vitoria.

2. — También en su lenguaje, Vitoria es hijo de su época. Evita con cuidado aquel léxico duro y un tanto bárbaro, al que por la misma sutileza de conceptos propendía la Escolástica Medioeval, y al que aludían irónicamente los humanistas de entonces para despreciarla, como lo hiciera el mismo Erasmo, amigo de Vitoria. La dicción del maestro salmantino es clara y amplia, como su mismo pensamiento, hecha de sobria elegancia, no exenta a las veces de incisiva crítica e ironía. Sus "Lecciones", en toda su espontaneidad vívida de la exposición oral —tal como nos la han conservado sus discípulos— revelan ese pensamiento robusto y fresco del maestro salmantino, rebosante de vida, de agilidad y de gracia. Con frecuencia el amplio período latino es acabado o mechado con una frase española, que facilita la fuerza de su pensamiento, cuando no introduce el donaire y el gracejo. A través de estas páginas inmortales por su solidez de doctrina y por la fuerza de su expresión, comprendemos el porqué de su autoridad a la vez que de la adhesión que le profesaran sus discípulos y del número de éstos y gusto con que le seguían en sus disertaciones.

Vitoria es ante todo un maestro, y su estilo escrito y oral está adaptado siempre a la comprensión y alcance de sus discípulos, rebosante de claridad y de vida, lleno de fervor y amor a la verdad. A sus discípulos dedicó con amor entrañable toda su enseñanza. Y sin duda por eso, porque Vitoria no escribe para maestros sino para alumnos, sus obras son para los maestros de todos los tiempos.

3. — Mas tal renovación humanística del lenguaje, en Vitoria procedía de la limpidez de conceptos con que formulaba sus doctrinas. En lo cual fué un discípulo fiel y continuador de Santo Tomás.

Y a ambas cosas: a la elegancia de su expresión y a la precisión de sus conceptos debió contribuir sin duda la posición decididamente tomista de Vitoria en punto tan fundamental como el del valor de nuestras ideas universales.

Contra la tendencia terminista de la decadencia medioeval, representada en España por Antonio Coronel de Segovia, Gaspar Lax de Sariñena, Juan Dolz del Castellar y Fernando de Enzinas, que renovaba y ahondaba el nominalismo empirista de la primitiva Escolástica del siglo XI, defendida

principalmente por Roscelin, Vitoria toma la posición tradicional tomista del valor objetivo de nuestros conceptos universales. En ello debió influir sin duda su maestro Pedro Crockart, quien, después de militar en favor del terminismo, habíase plegado cuerdamente al realismo moderado del Angélico Doctor.

No, los universales no son meramente un flatum vocis, como decían los primeros nominalistas, ni una palabra vacía de ideas, que sólo simboliza y substituye por razones prácticas la multiplicidad real de individuos semejantes, como decían los terministas del tiempo de Vitoria y dirían más tarde los empiristas y positivistas del siglo XIX —Taine y Stuart Mill sobre todo. Los universales son, —tal la tesis del maestro alavés en pos de Santo Tomás— conceptos verdaderos, que expresan fielmente, de un modo abstracto de sus notas individuantes, la realidad esencial de los individuos. Claro que no existe una realidad universal, como nuestros conceptos. Pero de allí no se sigue que éstos no tengan valor real en cuanto a sus notas objetivas. Lo que (id quod) nuestros conceptos refieren a la realidad individual, verdaderamente le conviene, puesto que de ella está tomado; bien que el modo con que (modus quo) tal realidad individual expresan, universal o abstractamente, no sea real y sólo exista en nuestra mente. En una palabra, como Santo Tomás, Vitoria defiende el realismo moderado de nuestros conceptos universales: reales en cuanto a las notas objetivas que expresan, pero entes de razón, sólo existentes en la mente, en cuanto al modo universal con que tales notas son expresadas.

Los conceptos universales penetran, pues, y desentrañan el aspecto inteligible o esencial, constitutivo de toda realidad, aun de la material sensible. Nuestro conocimiento intelectual parte necesariamente de la experiencia sensible, sin la cual la actividad del intelecto es estéril y hasta imposible. Hemos dicho antes que Vitoria precisamente había puesto especial empeño en no desarticular la actividad espiritual de esta fuente originaria del saber especulativo. Pero con ello no quería decir que en la experiencia se cierra el ámbito de nuestro conocimiento. En su aspecto más elevado y valioso, éste trasciende lo empírico, no se detiene en lo individual concreto, antes dejando las notas materiales individuantes, directamente inteligibles y potenciales, penetra hasta el corazón mismo de la realidad, y llega a su esencia o acto constitutivo, aprehendiendo sus cuatro causas, intrínsecas y extrínsecas.

De este modo Vitoria centra y enraiza la actividad intelectual en la esencia misma de la realidad y puede así desentrañar los constitutivos o causas últimas del ser humano y de su actividad práctico-moral, a que principalmente dirigió su mirada escrutadora.

Con tales conceptos universales, penetrantes hasta el ser mismo de las

cosas, con esta actitud intelectualista, que es la esencia del tomismo, Vitoria estaba ya en posesión del instrumento necesario indispensable para llevar a cabo su obra maestra, la obra de toda su vida, de discernimiento y valoración crítica de la moral y del derecho.

III

1.—De la conjunción de estos dos elementos íntimamente unidos: 1) el método inductivo de aplicación de la inteligencia a las fuentes mismas de la realidad sobrenatural y natural, por él adoptado, y 2) el valor objetivo de los conceptos de nuestra inteligencia, defendido por el maestro alavés, aplicados ambos a la realidad humana, a que Vitoria estaba vocacionalmente inclinado y dotado para penetrarla con su talento excepcional, había de surgir la obra realmente extraordinaria y constructiva de Vitoria en el plano moral y jurídico.

En efecto, Vitoria se aplica a estudiar la realidad moral, con predilección la justicia y el derecho, analiza y busca la solución de los problemas jurídico-morales más actuales de su tiempo; pero no de una manera empírica, sino partiendo de las esencias mismas de los objetos estudiados, para hacer descender desde este cielo del puro inteligible la luz refulgente de sus exigencias en forma de normas emanantes de tales esencias y aplicarlas luego al discernimiento de la conducta humana en cada una de sus situaciones y problemas concretos.

Y como quiera que la esencia o causas intrínsecas de la realidad —también y principalmente de la realidad de la actividad moral y jurídica humana— es determinada inmediatamente por la causa extrínseca eficiente y, mediante y en definitiva, por la causa final —primera y fundamental, por eso, entre todas las causas, fuente originaria y determinante de todo el proceso causal— compréndese inmediatamente la importancia decisiva que para el esclarecimiento y estructuración del saber normativo, moral y jurídico, posee la penetración honda en el último fin y fines intermedios del hombre, principalmente en su ser y actividad específicamente humana, en su estado sobrenatural y natural, individual y social. Más aún, es tal la correlación del fin y la forma o esencia intrínseca de un ser, que ésta se encuentra totalmente determinada por aquél y en orden a su consecución. De ahí que el conocimiento hondo de una esencia no se alcance sino con la comprensión de su finalidad, que la determina con anterioridad, y que nada pueda ayudarnos tanto a comprender una esencia con todas sus notas y significación como la luz de su fin en la que ha sido estructurada. De ahí también que en el lenguaje

tomista, fin y forma o esencia sean correlativos y correspondientes y hasta sustituibles: cada ser tiene su forma y esencia de acuerdo a su fin, y el fin está reflejado en el modo de obrar de una esencia. Ontológicamente y en el orden de la intención, primero es el fin, es él quien determina y da razón de la forma. La causa eficiente no produce tal esencia o forma sino bajo el influjo y la dirección del fin. Pero lógicamente o en cuanto al orden de nuestro conocimiento y en el plano de la ejecución, muchas veces conocemos primero la forma y por ella y su actividad somos conducidos a descubrir su fin.

Y de ahí también que todo el orden esencial del ser del hombre con el deber-ser de su conducta moral, que de él procede, esté determinado por su fin. Y como quiera que este deber-ser, por su concepto mismo, todavía no es, sino que se impone como una exigencia normativa de la actividad humana libre y moral, síguese que tal norma o deber-ser moral y jurídico sólo podrá ser aprehendido en la luz del fin, del que procede como una exigencia suya.

Tal es el sentido metafísico-teológico y el orden mismo seguido por Santo Tomás en la Segunda Parte de la Summa Theologica. Establece primeramente el fin del hombre y el acto con que a su posesión se llega; trata luego de los actos humanos o libres y de los hábitos morales —virtudes y vicios— es decir, de la actividad que el hombre ha de ordenar, como medio, para la consecución de aquel fin; y, en postrer lugar, a la luz de éste determina la norma y ley a la que ha de ajustarse esta actividad para llegar a su obtención. Todo el orden moral, pues, se organiza y tiene sentido a la luz del último fin del hombre —y del cristiano, en la actual economía sobrenatural— como una exigencia ontológica suya. La norma y ley moral no es ni se establece sino como el camino que hay que recorrer, como un deber-ser que del ser del fin emana, para su consecución o, en términos metafísicos, como una potencia que debe ser colmada por su acto.

2.— No otro es el camino recorrido por Vitoria en sus estudios jurídico-morales. El maestro salmantino parte de estos principios ontológicos tomistas que fielmente respeta y comprende en toda su fecunda verdad y alcance, y desarrolla en su luz el cuerpo doctrinal del Doctor Angélico. En la línea de Santo Tomás, Vitoria avanza de este modo en la doctrina teológico-filosófico-jurídica, ya aplicando los principios del Santo Doctor medioeval —eternos e inmutables, como la verdad del ser de que están tomados— a nuevos hechos de la realidad jurídico-moral, ya profundizando con ellos más hondo, hasta llegar a estratos más profundos, hasta entonces inexplorados, de la misma realidad humana estudiada por Santo Tomás. La luz es la misma en ambos, pero el teólogo alavés la ha llevado más lejos en el sector prác-

tico de su predilección y con ella ha iluminado repliegues y problemas concretos hasta entonces oscuros o semi-oscuros, al aplicarlos, por vez primera tal vez en la historia del pensamiento filosófico-jurídico, al menos directamente, con toda la fuerza y penetración analítica de su poderosa y diáfana inteligencia.

En todo lo cual encontramos nuevamente los rasgos fisonómicos de Vitoria: tomismo, pero tomismo aplicado a los problemas actuales. Su tomismo no es arqueológico, de fórmulas anquilosadas, opuesto al espíritu del mismo Santo Tomás, sino un tomismo viviente: el tomismo perenne y siempre actual en todos los tiempos.

De este modo, aplicando los principios eternos del tomismo y proyectándolos sobre los problemas de su tiempo, Vitoria determina el carácter de sociedad perfecta de la sociedad civil y de la sociedad eclesiástica, así como el ámbito preciso de las autoridades de ambas. Y así también ha dictaminado sobre los títulos ilegítimos y legítimos de una nación —de España, concretamente en el caso de América— para hacer la guerra a los infieles —los indios, en el caso mencionado— y para justificar su dominio sobre ellos y sobre sus territorios. Claro que tales problemas, indirectamente comprendidos en problemas más amplios, ya habían sido estudiados por Santo Tomás y otros teólogos y filósofos. Pero la novedad y la contribución de Vitoria está en haber aplicado tales principios expresamente a ellos para esclarecerlos en la luz del fin de la sociedad civil y de la Iglesia y de la persona humana y cristiana. Vitoria ha determinado el poder del Rey y del Papa, cada uno perfecto e independiente del otro en su propia órbita, temporal y espiritual, respectivamente, subordinando el primero al segundo sólo de un modo indirecto en razón de la subordinación del fin temporal al espiritual, a la luz precisa del último fin natural de la sociedad civil y del fin sobrenatural de la Iglesia fundada por Jesucristo. Durante la Edad Media se había atendido más bien a esta subordinación de la potestad temporal a la espiritual, pero no se había considerado ni desarrollado tan directa y expresamente la independencia del poder temporal del Rey frente al espiritual del Papa en su jurisdicción enteramente temporal, y la no competencia del poder espiritual en asuntos puramente temporales. En fuerza de tales principios Vitoria avanza y penetra en la complejidad del tema, aplicándolos con decisión y sin temor hasta en sus determinaciones más concretas. Así niega valor, *v. gr.*, al título invocado por el emperador en favor de su dominio sobre América en virtud de la concesión pontificia. La valentía y seguridad con que Vitoria limita el poder del Rey y del Papa en determinadas cuestiones, proviene de la seguridad con que capta los principios establecidos, en última instancia, como exigencia del fin de cada una de las dos sociedades, y de la firmeza con que los

conduce hasta sus últimas consecuencias prácticas. Vitoria procura aprehender las exigencias del ser o fin, su deber-ser, para aplicarlas a la complicada realidad de los nuevos problemas morales y jurídicos que el más vasto de los imperios de Europa y América ofrecía a su indagación juridico-moral, para iluminarlos así y darles solución cabal a la luz inteligible de aquellos principios ontológicos de validez incontrovertible, porque evidentes.

No de otra suerte solventa las cuestiones relativas al matrimonio —el asunto de Enrique VIII y Catalina de Aragón constituyen el punto de mira concreto de esta disquisición teológico-moral—, al bautismo de los indios y otras más. El proceso es siempre el mismo. Vitoria trata de aprehender en todo su valor y alcance los principios y aplicarlos con toda justeza, sin detenerse por sus consecuencias, a los problemas planteados. De ser otros los temas candentes de su tiempo, no los hubiese resuelto con menor claridad y valentía.

Por eso, lo que interesa destacar en este trabajo es el espíritu y punto de mira teológico-filosófico con que Vitoria daba, en principio, el instrumento y cuerpo doctrinal para la solución cabal de los problemas morales y jurídicos cambiantes de todos los tiempos desde la verdad inmutable de los principios.

Meditense una por una, en todo su rico y desbordante contenido, sus célebres "*Relectiones*" y sus extensas "*Lectiones*" o "*Comentarios a la Secunda Secundae de Santo Tomás*", y se verá que la grandeza y solidez del edificio doctrinal moral-jurídico descansa en la penetración honda y en la aprehensión justa del fin y esencia inteligible del hombre y el cristiano y de sus instituciones naturales y sobrenaturales, de la Iglesia y del Estado, y en la aplicación certera a las cuestiones y problemas concretos más arduos de ellos derivados.

3. — Por eso, por debajo de su labor juridico-moral, en que se encarna y toma cuerpo visible todo su saber, Vitoria es ante todo y siempre un sabio cristiano, en el sentido primero de esta palabra, un teólogo y filósofo, que desde la altura aprehende las últimas causas, principalmente el fin último del hombre individual y socialmente considerado, en su estado natural y sobrenatural, fuente originaria de toda actividad y que da sentido y estructuración a toda la actividad humana y cristiana, hasta en sus derivaciones más concretas e intrincadas, para proyectar, iluminar y organizar con su luz, desde su fundamento hasta su cúspide, toda la magnífica y armónica construcción doctrinal moral y jurídica de su sistema, organizado todo él con un sentido eminentemente metafísico-teológico.

LOS PADRES DE OCCIDENTE

SIGNIFICADO CULTURAL DE LA PATRÍSTICA.

EL NACIMIENTO DE UN MUNDO.

Por Occidente se entiende ese fragmento de historia bajo cuyo peso nacen nuestras vidas hoy. Abarca un lapso más o menos largo de tiempo, no importa un siglo más o menos. Significa la preponderancia de esa unidad continental que es Europa en lo político, en lo cultural, en lo espiritual y aun en lo económico, sobre el resto del mundo.

No importa discutir si uno por uno de los pequeños pueblos pertenecieron o no a la comunidad geopolítica de Europa. Europa ocupó el centro de interés de una gran parte de la historia; desde el imperio romano hay muchas hegemonías; pero todas juntas son Europa.

La prevalencia de Europa está fundada en la continuidad con que los herederos del Imperio romano crearon una forma de vida que se impuso en el mundo; que gobernó el mundo y anuló en parcial o casi total eclipse, las formas de vida de otros continentes.

La continuidad Europea es hasta este momento, mirando la historia como si terminase trunca hoy, un fenómeno que aparece bien delineado en la Edad Media, de la alta a la baja. No se trata con esto de hacer un juicio valorativo y estimativo. Es simplemente una constatación *de facto*; es un hecho grande de los dos hechos grandes que tiene la historia universal. El tercero recién comienza. El primer hecho es el paganismo; el segundo el cristianismo. El tercero pertenece a la escatología de la historia.

Mirando, decíamos, la historia como si terminase hoy, Occidente se une en Europa; es decir, se unifica. Europa es la raíz del Occidente. Y la concepción de Europa es su razón de esencia y existencia en la historia.

Es para nosotros evidente que el paganismo antecristiano ya no existe como hecho histórico. Es una vigencia desarraigada del mundo. Llamo aquí

la atención acerca del valor que tienen determinadas expresiones. Hoy el mundo no es pagano. No quiere ser pagano. Seguimos suponiendo que la historia termina hoy; el mañana del deseo quede ahora apartado. No es pagano porque no quiere serlo. Y no quiere serlo, entre otros motivos, porque el occidental de nuestra era, supone que aquello es pasado; que el paganismo tendrá valores incluso permanentes, pero ha sido superado, reelaborado y ha perdido, por consiguiente, su identidad.

Perder la identidad consigo mismo es simplemente no existir. Cuando el mundo occidental de nuestra era no quiere ser pagano, quiere simplemente deshacerse de un no ser, quiere simplemente seguir existiendo y rechazar la inexistencia como destino. Se entiende, pues, que el mundo occidental no es pagano por imposibilidad, aun cuando su orden moral reedite algunos de los estragos del paganismo. Nuestro juicio no es moral sino histórico.

Pero al comienzo de la cuenta ¿podía el occidental ver con nuestra evidencia la imposibilidad del paganismo? No; porque aún luchaba con él para desplazar su existencia por la existencia del mundo nuevo, del mundo que fué el Occidente Cristiano.

Es este el momento de hacerse dos preguntas fundamentales: ¿Cuál es la diferencia que muda la especie de ambos mundos? ¿No estamos ahora, otra vez de nuevo, ante el conato de buscar una diferencia no cristiana, capaz de crear un mundo de diversa especie que la del Occidente?

Vamos a desenvolver un poco las implicancias de entrambas cuestiones.

Existe un *momento histórico* semejante al momento en que uno de los luchadores inicia su caída, luego de haber resistido inmóvil y a pie firme, la tensión suprema de su adversario.

Ese *momento histórico* en que el paganismo cede en su lucha trabada con el cristianismo, puede denominarse el *nacimiento de Occidente*. Y tiene una fecha: las primeras centurias de nuestra era. Juliano, apodado el apostata, es su último estertor en lo político. Pero no vale en la historia sino como *símbolo*.

Esa fecha tiene una denominación; la *época patristica*. Esos dos gladiadores que entran a la agonía de la cual sigue la muerte definitiva para uno de ellos, tienen sobre su frente una luz que los guía; miran al futuro, luchan para establecerse.

Es verdad que, desde otro ángulo, puede pensarse en la superioridad política de la experiencia pagana y replicarse con la superioridad espiritual de la vida cristiana. Pero lo que caracteriza y constituye como diferencia, tan diversas especies de mundos, no es la superioridad más o menos balanceada que ostentan las dos fuerzas. Esta valoración escapa al juicio pura-

mente histórico. Lo que interesa es el juicio que exprese la diferencia específica de ambas actitudes.

Aquí nos encontramos con la doctrina, la actitud, la tarea política del paganismo y del cristianismo. Esa diferencia la podemos considerar desde su raíz objetiva y desde el hombre que la encarna y que construye con ella su mundo.

El pagano hace inmanente al mundo —mundo es todo aquello que está transido, actual o potencialmente de actividad humana— el objetivo y el fin hacia el cual incesantemente camina el hombre. Por consiguiente, la perfección del hombre es la meta pagana, mirada desde el hombre, sujeto que encarna y construye ese fin orientador.

La perfección pagana del hombre, no se evade del horizonte humano. Es una afinación de la naturaleza, una catarsis, una idealización de lo humano mantenida siempre dentro de los límites que la natura impone. Trasponerlos sería salirse de la identidad del hombre y hacer otra cosa, un Olimpo. Pero ya no sería un mundo del hombre y para el hombre. Revísese toda la faena especulativa del pueblo que pensó estas cosas y se verá que su plan está contenido en este esbozo. Grecia fijó los límites, aceptando los que tiene de suyo la natura humana. Todo se explica por aquí y dentro de este enfoque. Religión, política, arte y filosofía. Dioses, ciudad, cultura, ideal son para el mundo pagano, una realidad mundana, humana, hacia cuya progresiva e interminable hermosura se dirige el esfuerzo de vivir.

Se explica así, entre otras razones, por qué la religión del griego era un elemento tan constitutivo de la ciudad como la prestación de servicios en la paz y en la guerra. Tanto se condenaba por traición como por asebia.

El pagano no conoció mejor forma de vida que la del filósofo; porque en ella se hallaba la fuerza de creación. El filósofo era el perfecto arquitecto de la ciudad; principio acuñado por Platón en su teoría del gobierno de los filósofos.

La ciudad era la creación perfecta —también perfectible, siempre en la línea de la ciudad temporal— que podía intentar el hombre y dentro de la cual exclusivamente podía realizarse el ideal humano.

Aristóteles sentó por definitivo que la soledad —el alejamiento de la convivencia en la polis— era atributo divino o deficiencia bestial. El hombre es esencialmente de la ciudad.

El pagano circunscribía —al menos privativamente por desconocer otro horizonte— la finalidad del hombre a la realización de que era capaz en su vida; y de ésta, a su vida en convivencia.

El cristiano, por el contrario, entra en la lucha haciendo una extrapolación esencial.

El fin del hombre no es immanente al mundo; es un bien o fin trascendente. Con ello está dicho todo; pero sus implicancias conviene conectarlas explícitamente entre sí para comprender por qué y cómo lucharon el pagano y el cristiano en esa agonía que aparejó la muerte histórica del primero de ellos.

Vamos a comenzar por la última de las nombradas.

El cristiano rehabilitó el valor de la soledad, contra el pagano que entendió a la letra el principio aristotélico: la soledad es bestial o divina.

El cristiano asentó el principio de la *independencia* del hombre con respecto a la polis. Un hombre puede alejarse, prescindir de la ciudad y carecer de ella y sin embargo, alcanzar su fin último. Esto era destruir la ciudad como fin o creación final del hombre para su perfección. La perfección podía hallarse fuera de la ciudad.

El pagano podía endiosar la ciudad y a sus soberanos hacerlos dioses; el cristiano los hacía ministros de Dios. Lo que era un absoluto para el pagano, se subordinaba para el cristiano.

Con esta extrapolación cristiana del hombre se desataba un torbellino de fuerzas que habían estado amarradas a la ciudad pagana.

¿Qué término tiene la perfección humana? La perfección humana es un hecho históricamente intermínimo. No hay fronteras para la aspiración del cristiano. Ni la esclavitud política, ni la sujeción económica, ni la tiranía de la muerte, ni la brevedad temporal de la vida le atajan el paso al cristiano.

Por el contrario; a través de todas esas barreras franquea el horizonte del tiempo y se abisma en la eternidad. Se trasciende a sí mismo y se coloca fuera del mundo, en Dios.

Semejante posición, sobre producir una inversión de los valores paganos, poniendo abajo lo que estaba arriba; es decir, subestimando el mando político, la posesión económica, la vida sana del cuerpo y la existencia terrena, levantó la sujeción y obediencia, exaltó la pobreza, amó el sufrimiento y vivió a la muerte.

La ciudad pagana cuyos bienes eran ansiosamente ambicionados, se encontró repentinamente transformada de bulliciosa en desierta. Cesó la oposición por el mando, la aspiración a la riqueza, la ansiedad por el gozo y el temor a la muerte. Esta nueva concepción de la vida, era la muerte de la vida pagana.

¿Cómo no trabarse en lucha? Por eso se acusó tan frecuentemente de malos ciudadanos a los cristianos; malos ciudadanos de la ciudad pagana, sí. Se les acusó de asebia y ateísmo. Y eran impíos para el dios cuasi inmanente de la ciudad pagana; y eran *sindioses* porque tenían a Dios, fuera, por encima de la ciudad y en todas partes, sin encadenarlo a ningún lugar.

Desde el punto de vista del hombre, la perfección para el cristiano no era la obra temporal, no era la simple cultura ciudadana. La perfección del cristiano era algo más; al mismo tiempo superior y sin la noción del progreso. El progreso quedaba detenido en lo infinito que es Dios. La participación de ese Dios era pluriforme; cada cristiano ascendía a su perfección a través de todos los caminos. Y esto significó para el mundo pagano, una avalancha que lo arrastraba a su muerte. En efecto; el paganismo está asentado sobre una institución política, porque es una concepción política del hombre. Esa institución es la esclavitud. El concepto cristiano de la vida hace tan posible la perfección y el fin último, al rey como al esclavo. De esta manera redime de su inferioridad a la mayoría del género humano. La consecuencia de esta liberación se proyecta sobre la ciudad pagana como una sombra mortal. Porque la inferioridad política del esclavo significaba la imposibilidad de su fin supremo, que es temporal para el pagano. La imposibilidad de la vida solitaria, le cerraba al esclavo la puerta para evadirse de la ciudad. Podía hacerlo; pero, en pagano, se bestializaba; en cristiano, no. Podía prescindir del fin supremo de la ciudad; podía aspirar al fin supremo del hombre, según el cristiano; podía evadirse de la ciudad sin descender a bestia; al contrario, el cristiano introdujo la vida monástica o solitaria (eremitas o cenobitas), como una perfección y una realización tanto o más perfecta de la vida que aspira al fin supremo, Dios. Esto era pulverizar la ciudad pagana. Los señores no eran envidiados; no eran temidos; se los podía abandonar como una verdadera liberación. Y así fué. Para entonces el paganismo ya había muerto en el combate.

Pero la lucha tiene su explicación; se comprende por qué se amasan los esfuerzos de los jefes espirituales del paganismo: los filósofos.

La transformación de la filosofía —evidentemente fué Grecia el pueblo que dió forma y vigencia a la filosofía— en una concepción de lo religioso, en una religión, no es puramente un fenómeno decadentista, una infiltración oriental en el pensamiento griego. Eso es verdad; pero es acontecimiento y condición, no es la raíz.

La filosofía era la dirección espiritual del paganismo y no la religión. Así fué en Grecia; y así fué en el mundo que se impuso después en lo ecuménico anterior al cristianismo.

Era, por consiguiente, una cosa viva y vital. Al aparecer el cristianismo, su primera faz y su primera palabra lo muestran y lo demuestran como una religión que se zafa de la garra filosófica y apela a la sabiduría trascendente. Eso no podía ser ni concebirse en la cosmovivencia pagana. De allí su primera lucha y su primer encuentro. Pronto tuvo que experimentar la filosofía —experimentarlo en sus y por sus filósofos; que era la única manera

de experimentar que tenía— que el cristianismo no sólo le rehuía obediencia sino que le disputaba el cetro. Pretendía asumir con su nueva doctrina, apelando a la sabiduría trascendente, la dirección espiritual del mundo. Y con ella la dirección de todo.

Esto no escapó a los filósofos. Y la necesidad de pervivir impuso a la filosofía la obligación de transformarse en religión —sincretismo— y a los filósofos la necesidad de unirse.

Así surgió la *filosofía del helenismo*; filosofía de la diáspora; y así surgió la secta mistagógica de los filósofos que olvidaron sus diferencias —las que los habían separado en Academia, Escuela de Atenas, Stoa, etc.— para anudarse en un *frente único* a fin de conservar la suprema regencia del mundo. Entonces aconteció la lucha de los últimos filósofos con los primeros teólogos.

Los filósofos enseñaron la virtud en vez de la sabiduría; porque el cristiano les impuso la necesidad de responder al problema: ¿Cómo se hace mejor el hombre?

Se dieron a investigar el misterio y en lugar de fiarse del logos que trabaja según las normas del hombre, se dieron a sondear el misterio de la razón del ser del mundo; porque el cristiano acosaba al filósofo con esta pregunta: ¿De dónde vengo y a dónde voy?

La filosofía se hizo mistagogía; y el bárbaro que antes suscitaba el desprecio del griego, se sentó junto a él con “su misterio”; porque ambos se encontraron amenazados ante la imbatible fuerza del nuevo Evangelio.

Esa es la primera pregunta que hemos formulado, expresada en algunas de sus implicancias más salientes y directrices.

Vayamos a la segunda: ¿Estamos otra vez ante el conato de hallar otra diferencia que cree un mundo el cual sin ser pagano, se diferencia del Occidente cristiano, como una especie nueva?

Las implicancias de esta cuestión sobrepasan el interés meramente histórico que rige este estudio.

Contiene, sin embargo, un elemento que por su mayor acercamiento a nuestra hodierna experiencia, está lleno de comprensión para nosotros y nos ayuda a comprender el momento en que se trabó la lucha del paganismo y el cristianismo. El momento histórico en que la filosofía del paganismo traspa su instrumental racional para servir a una doctrina que no era la suya, se reproduce ahora ante nuestros ojos.

Se busca la concepción del Occidente cristiano para rellenarla de una médula que es foránea a su sentido histórico. Y otra vez tenemos que las palabras cristianas resuenan sin sentido cristiano, como las paganas resonaron sin sentido pagano.

Saber por adelantado si la nueva concepción de un occidente cristiano de diferente especie hará sucumbir al primero, escapa ahora a nuestro horizonte. No es de la competencia histórica valorar los elementos y proyectar las resonancias de la lucha. Mas no puede escapar a la observación que la lucha entre la Teología cristiana y una filosofía que quiere heredarla sin ser ella teología y sin hacerse sustancialmente sobrenatural, antes manteniéndose exclusivamente en la órbita natural humana, han vuelto a trabarse en combate. Por el momento parecería que ninguna de las dos se muere a pesar del abrazo de lucha en que viven. Pero es que la extrema tensión histórica y humana que se desarrolla hoy, balancea la contienda. Al cabo de un tiempo que no puede tardar, una de las dos comenzará a ceder, no sin advertirse antes, convulsiones, violencias, reacciones, calor, en fin, todos los episodios de una lucha sangrienta y definitiva, de la cual se sabe que el fin es la muerte definitiva de una de las partes.

A este tenor se ha de comprender el período histórico de las primeras centurias de nuestra era, que tuvieron su prólogo oscuro en las últimas de la era pagana.

Momento de extrema tensión espiritual en que todas las fuerzas estaban trabadas en un combate desigual y decisivo.

El interés creciente de los actores y de los pueblos hizo modificar la perspectiva. La vida intelectual, moral, política, económica, religiosa y ecuménica comenzó a sentir los influjos de esa lucha y a encauzar su corriente por el nuevo cauce.

No asistió nadie impasible, desinteresado o ajeno a la lucha en que un mundo moría y otro nacía, como de la noche que muere nace el día. Así como hoy los intereses de la humanidad están revolviendo hasta el último rincón de la tierra y de la conciencia sin dejar en reposo una sola fuerza espiritual en reserva, forzándolas a entrar bajo la tensión general; así también en sus filósofos el paganismo y en sus Padres el cristianismo, concentraron sus fuerzas totales para una colisión en que el vencedor se llevara la suma de las energías en combate.

San Agustín explica la vida del mundo que nace, con el símbolo del combate de los gladiadores: *De Agone Christiano*. Es la explicación al pueblo. "La corona de la victoria no se promete más que a quien lucha... Debemos conocer quién es nuestro adversario al cual, si le venciéremos, seremos coronados... *El príncipe de este mundo ha sido arrojado fuera* (S. Juan, XII, 31)... es su príncipe porque domina a aquellos que aman los bienes temporales..."

"Ya los varones, las mujeres y toda edad y toda dignidad de este mundo ha sido sacudida por la esperanza de la vida eterna. Unos, olvidando lo

temporal, vuelan hacia lo divino; otros, dan paso a las virtudes de aquellos y alaban lo que no se atreven a imitar. Muy pocos todavía se muestran recalcitrantes en murmurar”.

En ambos párrafos —*De Agone Christiano*, a. I y XII— se muestra el comienzo y el fin; la lucha como invitación y la conversión del mundo a la nueva concepción de vida.

Clemente de Alejandría en su exhortación —*Protrepticon*— compara la fábula y el canto de los rapsodas y épodos griegos con el mensaje cristiano.

Aquellos, con la música y el canto, se dice que hicieron maravillas; pero el Verbo de Dios se manifiesta en que salva de la esclavitud y otorga al universo orden y armonía.

“Con el pretexto de la música han ultrajado la vida humana” (c. I, 4. P.).

“Con sus cantos y encantamientos redujeron a servidumbre aquella hermosa libertad de los que vivieron bajo el cielo”.

Esta desorientación no es sólo de poetas. “Sigamos, si prefieres, la opinión de los filósofos acerca de los dioses por si encontramos también que por una gloria vana, forma su concepto de la divinidad fuera de la materia o si estamos en condiciones de mostrar que al deificar a los demonios está soñando” (cp. V. 55 P.).

Clemente recorre toda la concepción espiritual de Grecia, desafiando a sus representantes a que muestren si es verdad que están en condiciones de llevar al hombre a su libertad y verdadera perfección, encerrándolo en la inmanencia cósmica. Es la lucha de dos concepciones de la vida que ya advertían los apologetas.

“Los cristianos no son distintos de los demás hombres por la lengua, la región que habitan o el régimen de vida. No tienen ciudades propias, no usan una lengua desconocida ni llevan una vida llamativa. Su mentalidad no es fruto de pensamiento y trabajo de gentes curiosas, ni abogan por dogmas humanos, como hay algunos (!). Viviendo en ciudades griegas o bárbaras, según le cupo a cada uno en suerte, y siguiendo el régimen de vida vernáculo en el vestido, la comida y lo demás, ponen de manifiesto su admirable, y a juicio de todos, increíble género de vida (πολιτείας κατάστασιν). Habitan sus propias patrias, pero como inquilinos; todo lo tienen común con los demás, como ciudadanos y todo lo padecen como peregrinos. Toda región extraña es su patria y toda patria es peregrina. Toman esposos como todos, procrean hijos, pero no malogran los aún no nacidos. Tienen mesa,

pero no lecho común... Para decirlo con sencillez: lo que es en el cuerpo el alma, eso son los cristianos en el mundo" (1).

La concepción de la lucha y de la vida; la función del hombre y la función de Dios; el teólogo y el filósofo; lo mundano y lo celeste; la ciudad y el cielo; la vida y la muerte; el tiempo y la eternidad; todo se traba y se enfrenta a la luz de las dos sabidurías: la humana, pagana; la divina, cristiana.

A la manera como en lo contemporáneo, fuerzas y tensiones espirituales jamás empleadas surgen en lucha sobre la superficie de la historia, así también la época patrística es un momento en que se encuentran dos corrientes opuestas que deben encauzarse hacia la unidad.

LA SITUACIÓN AMBIENTAL.

Los procesos legales contra el Cristianismo son el índice que señala la fuente espiritual de donde aquéllos brotan. Los apologetas sabían bien el estado espiritual de su contorno y comprendieron pronto cuán dislocadora era la predicación cristiana con relación al ambiente helénico del imperio. Por una parte, la exaltación popular sentía sacudir sus raíces y por otra, los poderes públicos tenían frente a sí un problema de estado.

¿Por qué entrechocan tan violentamente, no en la superficie, sino en lo más hondo del alma, esas dos concepciones, la helénica de la diáspora y del Imperio con la cristiana?

Tracemos sumariamente las líneas intelectuales que a manera de carriles conducían al mundo greco-romano. Esas doctrinas basales configuran la fisonomía espiritual del mundo al tiempo en que se inicia la Patrística.

Los teólogos del paganismo no fueron idólatras. La idolatría —*stricto sensu*— no implica solamente el culto de los ídolos, sino la identificación del ídolo con el dios. Para ellos el ídolo es imagen de la divinidad que habita en ella como lo inteligible en lo sensible.

Así se expresa Plotino: "Los antiguos sabios que han querido hacerse presentes los dioses contruyéndose templos y estatuas, creo que han comprendido bien la naturaleza del universo. Han comprendido que siempre es fácil atraer el alma universal y más fácil retenerla formando un objeto apto para recibir su influjo y su participación".

"Pues bien; la representación de una cosa por imagen siempre está preparada a recibir el influjo de su modelo; es como un espejo capaz de captar su reflejo".

(1) *Epist. ad Diognetum. De vita et moribus Xtianorum*, C. 5, 6; *Apud Enchir. Fontium, Eccles. Antiq.*, C. KIRCH, n°. 129, 131.

"La naturaleza con admirable arte, hace las cosas a imagen de los seres cuyas razones posee. Cada cosa nace, pues, de la razón interior a la materia, recibiendo una forma correspondiente a una razón superior a la materia. La naturaleza la pone en comunicación con la divinidad según la cual es engendrada y a la cual contempla el alma universal y de acuerdo a la cual se dispone al crear la cosa".

"Es imposible, por tanto, que haya cosa alguna que no participe de la divinidad; pero también es imposible que ella descienda hasta aquí abajo.

"Sí: existe una inteligencia que es el sol inteligible (tomamos el sol como ejemplo); luego de ella, hay un alma que depende de ella. Esta alma permanece en el mundo inteligible como la inteligencia misma. Ella da al sol sensible los límites propios que convienen a este sol; y por su intermedio se opera la unión entre el sol sensible y el sol inteligible".

"Es como un intérprete (el alma) que transmite al sol sensible los queres del sol inteligible y a éste las aspiraciones de aquél, en la medida en que puede llegar hasta el sol inteligible por intermedio de su alma".

"Nada está lejos de nada; por otra parte, estar lejos es ser diferente y estar mezclado con otra cosa; en esta separación hay unión".

"De este modo son dioses porque no están separados jamás de los inteligibles; están ligados al alma primitiva, aquella que brota de alguna manera, de la inteligencia; y por esta alma que los hace ser lo que se ha dicho que son, contemplan la inteligencia hacia la cual exclusivamente dirige el alma sus miradas" (2).

La distinción es clara entre los sabios y letrados. Mas no sucede lo mismo con el pueblo que fácilmente cae en una identificación para la cual todas las circunstancias aportan su contribución (3).

(2) *Ennead.*, IV, 3, 11.

La comparación de Plotino con el sol, se refiere al culto solar expandido en tiempo de Aureliano (270-274) y que, sin duda, en la mentalidad popular pasaba a ser identificación entre el astro y la divinidad. San Agustín —*Enarrationes in Psalmum* 106-11— expone el pensamiento de los paganos "Adoro quod video, et servio ei quem non video. Quis est iste? Numen quoddam, inquit, invisibile quod praesidet illi simulacro. Hoc modo reddendo rationem de simulacris suis, disertis sibi videntur, quia non colunt idola, et colunt doemonia".

Y el mismo San Agustín señala cómo en el Maniqueísmo —mentalidad popular— el sentido carnal cae en idolatría: "Sed carnalis vestra cogitatio, adeo a locis corporalibus non recedit, ut solem istum visibilem, ac per hoc corporeum, qui contineri nisi corporali loco non potest, et Deum et partem Dei esse dicatis". *Cntra Secundinum Manichaeum* cp. XX. Item: "Quod de vobis notissimum est, solem istum corporeum non pro divina substantia et pro sapientiae luce coleretis". *Contra Faustum*. L. V., C. XI.

(3) Véase la nota anterior.

La fuente que alimenta la concepción popular no es una enseñanza persistente. En los templos no se adoctrina a los paganos hasta la época de Juliano. Sus conocimientos nacen de la tradición oral popular, de padres a hijos, de las rapsodas y bardos populares; a lo sumo, de los grandes poetas que habían leído al tiempo de su primera formación o *παῖδες* ⁽⁴⁾. Lo demás queda totalmente entregado a la inspiración y fecunda imaginación popular, cada vez más rebajada a un grosero materialismo regresivo y obscuro.

Entre el pueblo la idolatría estuvo ampliamente difundida.

Su concepto de los dioses estaba determinado en esa *carnalis cogitatio* de que hablaba San Agustín. Y los filósofos desesperaban de poder infiltrar en sus mentes una concepción más elevada ⁽⁵⁾.

El pueblo del helenismo carecía de una concepción elevada de la dignidad. La infinitud, la grandeza estaban ausentes de sus dioses.

Cada uno de los pueblos que habían integrado la extensión helénica en su diáspora, aportaba sus torpes mitos y arrollaba con supersticiosa creencia el elemento noble que el filósofo griego había logrado elaborar.

Esta condición decadente en el pueblo es menester tenerla bien presente; primero, para comprender la furia popular contra los cristianos acusados de *ateos ideo quia deos non venerabantur*; luego, para estimar la posición de los Padres que debían inculcar a este pueblo una concepción más elevada y diferente de la elaborada por los filósofos y defenderse de éstos haciéndoles comprender su ineficacia y sus equívocos.

El equipo conceptual griego circulaba como moneda corriente con una comprensión para las esferas cultas y otra para las populares; ambas cargadas de un materialismo monista e intrascendente. Los Padres tuvieron que vaciar esos moldes y llenarlos con la nueva *γνῶσις* o conocimiento dado a los hombres en la *πίστις* o fe de la Revelación.

Los elementos culturales griegos y vernáculos se entremezclaron sepultando parte de la especulación griega, en la medida en que ésta había cons-

⁽⁴⁾ La educación griega —la escuela era más bien institución privada— daba en sus primeros pasos, ritmos, mitos acerca de los dioses, historia de los héroes, etc. Platón mismo advierte el peligro que se esconde en semejantes mitos y cuentos. (*Rep.* 337 - A). Después, los padres tenían que hacer enseñar a sus hijos las primeras letras, música y gimnástica. Para todo esto, los poetas eran los verdaderos maestros.

En el siglo V a. C. la formación superior se hizo por los sofistas. De tal suerte la formación religiosa popular no podía superar el nivel del mito o fábula, cfr. W. MURISON, *Education* (Greek); HASTINGS, *Encyc. of Religions and Ethics*.

⁽⁵⁾ Cfr. AGUST., *De Civi. Dei*, L. VII, C. 23. Cómo Varrón trata de cubrir la torpeza de los dioses mediante la interpretación naturalista.

truído su teología mítica sobre la concepción materialista y monista del universo.

No se debe creer, por fácil ilusión o espejismo, que la diáspora helénica fué una educación elevada de los pueblos orientales llevada a cabo por los más excelentes filósofos griegos.

Si Sócrates tuvo que beber cicuta en Atenas, es fácil comprender que la diáspora helénica para el pueblo, fué la mentalidad del pueblo helénico con sus mitos, poetas y fábulas.

A las zonas más cultas, los filósofos griegos llevaron su caudal. En la diáspora helénica, la filosofía popular, por así decir, no es la de la Escuela de Atenas o la Academia, sino la de la Stoa, la Skepsis y el epicureísmo.

De esa mezcla, podemos decir que el avance hacia una mayor elevación en los conceptos acerca de los dioses se debió, en el pueblo, a los elementos vernáculos menos transidos del antropomorfismo griego y de sus miserias tan humanas y tan de sus dioses. por ser éstos mera divinación de los hombres (6).

Un cierto progreso debe admitirse en estos pueblos hacia la época de la patrística, precisamente debido a este elemento más hondo de misterio y menos antropomórfico, aportado por los pueblos de origen no griego (7).

Sin embargo, la divinización humana no es exclusiva del griego.

Los pueblos orientales han sido quizá precursores en la adoración de los soberanos temporales. Si por una parte los griegos tributaban honores a sus héroes y fundadores de ciudades, fué Oriente el que introdujo el culto de los emperadores en el imperio. Ptolomeo II Filadelfo, se hizo adorar en vida conjuntamente con su difunta esposa Arsinoe (8).

También los griegos tuvieron en Samos durante el s. V a. C. su culto a Ly-sandro en vida (9). Y es evidente que su deificación de lo humano señala y coincide con una decadencia y depravación moral y religiosa. Las causas de esta actitud griega pueden expresarse diciendo que el escepticismo casi con-natural al griego —ya desde Esquilo— hizo primar la idea de que los dio-ses no eran sino como los hombres; algo así como el Evemerismo o inter-pretación simbólica realista del pueblo los haría aparecer después.

(6) "...relati sunt in deorum numerum aliquot mortui, caeca et vana consue-tudine ac superstitione Graecorum". AGUST., *De Civ. Dei*, Lib. XVIII, C. 8.

(7) Cfr. JULES LEBRETON, *Les Origines du Dogme de la Trinité*, París, 1910. L. I, C. I, *La religion populaire*.

(8) FARNELL, *Greek Religion*, 11. *Hero-worship and apotheosis* (Hasting) *Encyc. of Religions a. Eth.*

(9) PLUTARCO, *Vita Lysandri*, 18.

De allí a exaltar y divinizar a los héroes, los fundadores y líderes (κτίσταις - ἀρχηγέταις) de las ciudades no hay más que un paso favorecido, en el pueblo, por la avalancha de las actitudes y formas espirituales de Oriente ⁽¹⁰⁾.

Los dioses eran antiguos grandes hombres a cuya grandeza se tributaba homenaje, elevándolos a la categoría de divinidades.

El carácter humano de toda la actitud religiosa griega está fuera de discusión ⁽¹¹⁾.

El pueblo tomaba a la letra las historias míticas de sus dioses.

La *paideia* griega fué sustancialmente obra de los poetas en sus diversas etapas ⁽¹²⁾. Los poetas humanizaron los dioses trasladando a su Olimpo las ilusiones de una vida humana con sus grandezas y miserias.

Ya hemos advertido anteriormente el carácter político griego, es decir, su total adecuación a la ciudad o πόλις. La adoración de los soberanos traduce, entre los griegos, la idea de su devoción a la ciudad.

La adoración de los reyes y sobre todo de Alejandro, no es más que la devoción a la ciudad, extendida a la nueva forma política del imperio.

El pueblo era de la ciudad, vivía de la ciudad y trabajaba para la ciudad. Todo era en él, movido y dirigido a la ciudad: poesía, religión, trabajo, milicia y gloria. La veneración del poder se hace concreta en la veneración y adoración de sus poderosos.

El título de σωτήρ o salvador con que se honraba a los soberanos era su título religioso-político. Se lo invocaba por ser y para que fuese el salvador de la ciudad y del pueblo.

No se trata de una salvación transcendente; se trata del único e inmediato interés que el griego tenía presente: su vida temporal en la ciudad. El destino futuro no gravitaba en la conciencia social. Semejante influjo proviene más bien de los pueblos orientales ⁽¹³⁾.

⁽¹⁰⁾ Cfr. E. R. BEVAN, *Deification* (Greek a. Roman) (Hastings Ency. Of R. a. Eth).

⁽¹¹⁾ Cfr. J. BURCKHARDT, *Historia de la Cultura Griega*, vol. II, sección III, *Religión y Culto*. Burckhardt sostiene sumariamente: 1) La religión griega es una creación del genio helénico; 2) de carácter popular; 3) sin sentido teológico; 4) laica o civil; 5) antropomórfica; 6) con esencial expresión en su culto; 7) considerada por su valor artístico.

⁽¹²⁾ Cfr. WERNER JAEGER, *Paideia*, 3 v. Allí puede verse el proceso de la formación cultural del helenismo, en su cuna.

⁽¹³⁾ Acerca del título σωτήρ: cuenta Plutarco, *Demet.*, X, que los Atenienses libertados de Casandra por Antígona y Demetrio Δημήτριον καὶ Ἀντίγονον βασιλεῖς ἀνηγόρευσαν... μόνοι δὲ σωτήρας ἀνέγραψαν θεοῦς y les rindieron culto.

Los Lagidas —Ptolomeos— eran adorados y tenían su culto; su sacerdote era

El griego vivía tercamente asido a lo temporal; y lo temporal se concreta en su ciudad. Por eso entre el cristianismo y el helenismo aparece ese paralelismo de las dos ciudades diferentes que sirve a San Agustín para trazar con ese nombre —*De Civitate Dei*— la filosofía de la historia. El griego tiene a su señor emperador, rey o arconte; el cristianismo tiene a su Señor Jesucristo. Ambos son señores opuestos, como lo son sus ciudades, sus ideales y sus adoradores ⁽¹⁴⁾.

Impulsado por factores internos y externos, el helenismo propende a una universalización. Contribuyen a ella la interpretación filosófica, estoica y neoplatónica principalmente, creando un estado popular de conciencia que es el *sincretismo*. En él, la creencia popular se mueve en dirección opuesta al sentido crítico de la filosofía y de la creencia crítica propia de las esferas más cultivadas del mundo helénico ⁽¹⁵⁾.

El estado moral de la vida religiosa, sin duda, era desastroso de acuerdo a todos los testimonios fidedignos, griegos y romanos. El antropomorfismo helénico era una lacra en la creencia popular.

Bajo la presión de la mentalidad oriental, más admiradora de las fuerzas naturales y menos atada a la imagen humana, la difusión del espíritu crítico griego entre el pueblo, produjo una corriente que pretendía renovar. La filosofía interpretaba la teología popular en un sentido simbólico. San Agustín hace notar que tan bajo era el valor de los dioses, que Varrón se ve for-

denominado ἱερεὺς..... Ἀλεξάνδρου καὶ θεῶν Σωτῆρων καὶ θεῶν Ἀδελφῶν etc.; títulos de los diferentes Ptolomeos y fundadores de dinastías. Pueden verse las fuentes y textos de tales títulos en E. R. BEVAN, *Deification* (Greek and Roman) Hasting Encyclop. Relig. a. Eth. Cicerón recuerda que Verres se hacía venerar no sólo como "patronum illius insulae, sed etiam soter... Is est nimirum Soter, qui salutem dedit. Hujus nomine etiam dies festi agitantur. In Verrem, II, 2, 154.

Tenían su sacerdocio y sus festividades. FUSTEL DE COULANGES: *La Ciudad Antigua*, III. C. V, VI; J. CAROPIANO, *La vida cotidiana en Roma*, C. III, 5. *Decadencia de la Religión tradicional*. TOUTAIN, *Les cultes païens dans l'empire romain*, París, 1907, I, 1; acerca del culto imperial en las provincias latinas del imperio.

(14) KARSTEN, *Das Wesen des Hellenismus*, 5, 126: Die Predigt des Evangeliums vom Weltheiland hat eine Parallele gefunden in dem "Evangelium" der Geburt des Kaiserlichen Weltherschers. Aber die Parallele stellt uns zugleich den Gegensatz vor Augen. Es ist ein Gegensatz von entscheidender Bedeutung. Auf der einen Seite die Apotheose des Weltreiches, *gegenwärtigen Weltgestaltung* und ihrer höchsten Potenz, der Person des Kaisers, auf der anderen ein Reich, das nicht von dieser Welt ist, eise neuer Lebenszusammenhang, der in der Gemeinschaft von unendlicher Grösse in sich tragend. Léase la exhortación de San Agustín a los romanos para que abandonen su culto idolátrico: *De Civ. Dei*, C. II, 29.

(15) Cfr. GERNET-BOULANGER, *El genio griego en la Religión*, P. III. C. II, III, acerca del sincretismo y las escuelas filosóficas.

zado a interpretar sus mitos como símbolos para cubrir su vergonzosa fachada ⁽¹⁶⁾.

El esfuerzo de los filósofos llevaba un sentido y una dirección. Mas la conciencia popular había escapado ya a semejante magisterio. La difusión de la interpretación simbólico-naturista puso una condición de unidad para que el pueblo fundiera en su sincretismo progresivo dioses de lejanas comarcas y de diferentes mitologías.

Pero esa unidad no eleva la concepción de la divinidad. Ya hemos apuntado arriba que a los dioses del helenismo les falta grandeza e infinitud. La unidad sincretista a que ahora caminan no es un ascenso hacia el monoteísmo o una elevación de su concepto. Es simplemente una mayor simplificación de imágenes que se hacen valederas para muchos pueblos.

Bien hace notar Farnell que el sincretismo ha suprimido la múltiple iconografía pero no ha hecho nada para la idea monoteísta ⁽¹⁷⁾.

Siguió el politeísmo su camino; el panteísmo cobró mayor realce y se acendró en la creencia popular.

Ya Esquilo trasunta ese concepto cuando Prometeo canta: "Mi madre no es sólo Temis y Gaya, sino la forma única de muchos nombres". Pindaro se pregunta: "¿Qué es Dios? ¿Qué no es? El todo" ⁽¹⁸⁾.

Por más que el estoicismo, el epicureísmo y la escuela cínica ejercieran su crítica mordaz sobre las creencias populares, éstas siguieron su sincretismo politeísta y panteístizante.

Lo que se logró entonces, fué cavar más hondo la separación que alejaba a los filósofos en relación al pueblo y hacer más remota e imposible la conducción espiritual de éste por aquéllos.

Precisamente en este divorcio harán hincapié los Padres para confun-

⁽¹⁶⁾ *De Civ. Dei*, VII, C. 23: "Quorum sacra Varro dum quasi ad naturales rationes referre conatur, quaerens honestare res turpes...".

⁽¹⁷⁾ *The cults of the Greeks States*, I, pág. 83: "Ideas become more indistinct, but no single idea of divinity clear emerges. This theocrasia destroyed the life of religious sculpture and did nothing for monotheism but a great deal for scepticism and the darkest superstitions". Del mismo: *Greek Religion* by Hastings Encycl. Rel. a. Eth. 4. *The Theokrasia*; hace notar que, según Herodoto, "natural was to the Hellenic mind to interpret the deities of foreign nations in terms of its native pantheon".

Este espíritu sincretista dominó todo el mundo grecoromano y el pensamiento órfico y gnóstico.

⁽¹⁸⁾ *Promet.* 209, 210: ἔμοι δὲ μήτηρ οὐχ ἅπαξ μόνον Θέμις καὶ Γαῖα, πολλῶν ὀνομάτων μορφή μιν.

Frag. 117. Τί θεός; τί δ' οὐ; τὸ πᾶν.

dir la sabiduría de los filósofos frente al cristianismo; pues demostrarán su yerro al demostrar su ineficacia para elevar al pueblo hasta la verdad divina.

El estoicismo tiene su más honda raíz en el laicismo helénico. Grecia no tiene clase sacerdotal; sólo la tiene de filósofos.

Con su interpretación racional — λόγος — del Universo, el estoicismo construye una teología cuya suprema divinidad es elemento, causa y razón suprema del mundo. Su teología es su física y su lógica.

Aplicada a la conducción del hombre se transforma en una ética cuya cúspide es la virtud como supremo bien.

Interpretan los estoicos la religión popular adoptando sus creencias politeístas y polidemonistas, a su sistema filosófico ⁽¹⁹⁾.

Para el estoico un λόγος único preside y anima el universo. Nada escapa a su unidad. En verdad, el estoicismo es al término, un monismo materialista.

El neoplatonismo, en cambio, se caracteriza por su dualismo. La actitud humana, igual que el universo, no pueden configurarse con la materia sola. Un espíritu, conceptualizado de muy diferente modo, invade la realidad material.

El neoplatonismo siente la trascendencia de lo divino como punto esencial ⁽²⁰⁾. No todos los escolásticos profesaban la misma doctrina. Lo cierto es que la religión popular era viviseccionada por los filósofos y reducida a verdaderos escombros.

La situación espiritual se configura, pues, en esta disociación entre la parte culta y popular del helenismo. La religión popular no resiste la invasión de los misterios y de la mentalidad oriental; carece de teología y de grandeza suficiente en su divinidad.

La religión no popular, la de los filósofos, es una crítica mordaz a lo divino tradicional. Sólo le queda el dominio moral y a él se adhieren.

Pero la mystagogía arrastra también a los filósofos. Entre la Skepsis y la interpretación simbólico-racional se reparten las buenas inteligencias del helenismo.

Epicúreos, cínicos, escépticos, pitagóricos, platónicos, aristotélicos, la escuela greco-judía, dan a la religión griega su única forma de pervivencia, deshaciendo su trama: el antropomorfismo mítico.

⁽¹⁹⁾ P. BARTH, *Los Estoicos. I. Fondo histórico del Estoicismo*; III. C. II. La teología y la teleología; C. III. La teodicea.

⁽²⁰⁾ Ed. Zeller y otros sostienen que esta trascendencia es un elemento eminentemente griego; al paso que otros autores sostienen su origen oriental.

En su lugar, sucede una prédica moral de los filósofos, el ateísmo, el escepticismo, la literatura hermética, es decir, la irrupción violenta de todo lo irracional que aportaba la oscura modalidad espiritual de oriente.

CRONOLOGÍA Y PERÍODOS DE LA PATRÍSTICA.

La historia de la filosofía medieval se abre cronológicamente con la aparición de las primeras formas universitarias de Occidente. Puede considerarse, desde un punto de vista sistemático, que el último representante patrístico es el primer escolástico, a saber, Juan Damaskenos con su *Πηγὴ γνώσεως*.

Pero el prólogo indispensable de la filosofía medieval escolástica (incluida la arábigojudía) es la *Patrística*. La filosofía medieval carece de explicación histórica, si no se la prologa debidamente con la Patrística. Su sentido, su esfuerzo, su sistematización teológica hallan su justificación y su obligatoriedad en la cuenca patrística. Allí tiene su raíz y razón de ser la dirección medieval.

La intitulación de la obra del Damaskenos indica suficientemente la preocupación *περὶ γνώσεως* —gnóstica— que trabaja la época patrística y desemboca en la concepción y construcción cognoscitiva medieval.

Esta simple tesis incluye, para hacer comprensible su formulación histórica, diversos problemas históricos de carácter hermenéutico acerca de la Patrística.

El primero de ellos en importancia metódica es el siguiente: ¿existe una filosofía patrística, cronológicamente anterior a la escolástica? La Patrística, tiene técnicamente un sentido peculiar proveniente de la tarea teológica desarrollada por los Padres apostólicos, subapostólicos y postapostólicos. Esa Patrística se configura como un estudio positivo de la Teología de la Fe. Mas no puede aquí, evidentemente, tratarse de esta disciplina teológica auxiliar.

La Patrística aquí se entiende *una época*. Es este el segundo problema. ¿Qué valor tiene una época para la historia de la filosofía; una época entendida como *un hecho* no como un simple periodo de tiempo? Porque es claro que un lapso cronológico importa por su filosofía y tiene valor para la historia de la filosofía por su contenido doctrinario.

Pero una época puede significar un *hecho filosófico* más que una doctrina o un sistema. En tal caso, la época sirve a la historia como una cuenca o vertedero por donde ha de correr el río o como una muralla dentro de la cual se construye una ciudad.

Valiéndonos de esta imagen dual, se ha de sostener que la Patrística no es una filosofía, un sistema filosófico a la manera como ordinariamente se puede hablar de la Stoa, de la Academia o de la Skepsis. La Patrística es un *hecho filosófico* que determina y configura una época en su posición doctrinaria.

Los términos del problema. La designación de *Padres* viene de la primera hora cristiana y está tomada de la analogía de la generación carnal traspuesta a la conducción espiritual de los nuevos adeptos a la predicación evangélica. Es San Pablo quien señala con unción de pedagogo y padre en razón de su función episcopal o de supervisión: ἐὰν γὰρ μυρίους παιδαγωγούς ἔχητε ἐν Χριστῷ ἀλλ' οὐ πολλοὺς πατέρας (21).

De allí que *Padres*, era la designación de los obispos cuya misión se compara a función paternal en la familia natural.

La significación jurídica del episcopado en la Iglesia es constituir un órgano vivo y oficial de la παραδίδωσις o *Traditio*; es decir, ser el canal auténtico de la doctrina evangélica en cuya virtud renacen aquellos que la aceptan y se incorporan al *gremium* o seno de la Iglesia.

De allí que la designación de *Padres* acumule sobre sí tres caracteres: antigüedad, santidad de vida y eminencia doctrinal; pues esas notas señalan las funciones, tareas y eficacia de la espiritual paternidad que les está asignada.

La *antigüedad* hace que los testigos entronquen directamente con la fuente evangélica en forma más o menos inmediata: apostólica y subapostólica.

La *santidad* de vida señala la paternal solicitud con que el padre educa a los hijos en la doctrina misma que rige el hogar o Iglesia.

La *ortodoxia* en la eminente doctrina es la garantía que ofrece el testigo en la intangible integridad de la verdad de Cristo.

Esta serie de *Padres*, con tales características se prolonga en la Iglesia Latina hasta Gregorio el Grande († 604) y en la griega hasta Juan Damaskenos († c. medium VIII s.).

La serie no tiene un carácter arbitrario. Ella se funda en su primordial función de testigos de la tradición. Función que puede entenderse mejor si ejemplificamos una de sus aplicaciones.

La testificación concorde de los *Padres* acerca del carácter apostólico en una doctrina, cuando surge una controversia por parte de quienes pretenden innovar, demuestra, por el hecho de su profesión concorde y pública en la Iglesia, que la doctrina profesada por los Padres es doctrina

(21) I. Corint. IV. 15.

apostólica. De lo contrario, no hubiera tenido tan pacífico dominio público. El hecho, pues, concordante del testimonio de los Padres, significa el estado de profesión que goza una doctrina de la cual son testigos oficiales en razón de su cargo episcopal.

Esta *prescriptio* ⁽²²⁾ es una manera de utilizar en forma de demostración el testimonio concorde de los Padres ^(22a).

⁽²²⁾ I. OTTINGER, *Zeitschrift für Katholische Theologie*, 1881, s. 71.

^(22a) El concepto puramente histórico de *Padres*, responde al concepto que el estudio de la antigua literatura eclesiástica ha introducido a mediados del s. XVIII, después de los trabajos de los Benedictinos de San Mauro.

La historia de la antigua literatura cristiana —iniciada sin duda por San Jerónimo (*De viris illustribus*, M. L. XXIII-601-720) con un fin apologético contra la acusación de algunos que negaban gente docta a la Iglesia (*Ecclesiam nullos philosophos et eloquentes, nullos habuisse doctores*)— en el siglo XVIII comienza a separar el anecdotario y la biografía, de la exposición doctrinaria y los antiguos escritores, de los teólogos posteriores. Por eso Bardenhewer - *Geschichte der Altkirchlichen Litteratur*. Fr. in. Brg. 1902-1932, 5 Bde; vol. 1, Einleit. § 2-1— los define: *Kirchenväter aber hiessen die als Zeugen des Glaubens der Kirche besonders hervorragenden theologischen Schriftsteller des christlichen Altertums*. Si incluye los demás autores que no logran el título honorífico de *Padres de la Iglesia*, es para unificar su tarea y poder trazar el desenvolvimiento de la antigua literatura eclesiástica.

Sin embargo, no deben confundirse los *Padres de la Iglesia* con los *Escritores eclesiásticos*.

Las tres características anotadas para determinar a los *Padres*, en su sentido técnico, en faltando, da origen a la segunda denominación.

Bardenhewer hace notar —V. 1, § 3. 1. pág. 40— que la diferencia está fundada en la naturaleza de la cosa y por eso se mantiene en la historia de la literatura eclesiástica a fin de colacionar su valor de testimonio.

SAN HILARIO DE POITIERS —315-367; *Commentarium in Mathaeum*, 5-1— refiriéndose a Tertuliano acentúa bien esta distinción y establece sus fundamentos; fidelidad a la fe en su doctrina y ejemplar de virtud en su vida. "*Eorum dumtaxat Patrum sententiae conferendae sunt, qui in fide et communione catholica sancte, sapienter, constanter viventes, docentes et permanentes vel mori ni Xto. fideliter vel occidi pro Xto. feliciter meruerunt*" (cap. 39).

"*Recurrendum ad sanctorum Patrum sententias (diximus), eorum dumtaxat qui suis quisque temporibus et locis in unitate communionis et fidei permanentes magistri probabiles extitissent*" (cap. 41).

Y este criterio lo aplica jurídicamente el Papa Hormisdas —13 de Agosto de 520; *Epist. ad Possesorem*, 124,4— refiriéndose al obispo Fausto de Regis, semipelagiano y a otros escritores "*quos in auctoritatem Patrum non recipit examen... Fixa sunt a Patribus quae fideles sectari debeant instituta... Errat autem is qui a via, quam Patrum electio monstravit, exorbitat*" (BARDENHEWER, op. c. s. 40).

La diferencia entre *Padres* y *Escritores eclesiásticos*, por basarse en la función y rango que ocupan en la literatura cristiana —para una consideración científica de la misma— funda una diferencia entre la *Patrología* y la simple *Historia de la literatura eclesiástica*. Amén de que la forma histórica contiene una literatura y la literatura contiene su forma con su aspecto artístico; la *Patrología* y la *historia de la literatura eclesiástica*, difieren por su sentido.

San Agustín resume este pensamiento y la función providencial de los Padres, haciendo advertir que su presencia es ley en la economía del Evangelio. "Fideles et multis excellentiores paucos dispensatores suos Deus per diversas aetates, temporum locorumque distantias, sicut ei placet atque ex-

La Patrología es la historia de un pensamiento, en su desenvolvimiento auténtico y, por así decir, oficial dentro de una línea exigida por la doctrina misma.

Por eso la ortodoxia es indispensable para que un antiguo escritor cristiano sea considerado *Padre*.

La recta continuidad en la doctrina trae aparejada consigo la fidelidad a la Institución cuya es la doctrina; fidelidad que se muestra, como señala Hilario de Poitiers, con la muerte por ella o con la vida ejemplar. De allí que la santidad de vida, sea requisito para que un autor ascienda a la categoría de Padre.

La antigüedad exigida proviene del valor de la doctrina. Es ésta un *depositum fidei* que contiene una Revelación. La mayor conciencia de la misma, eleva al que así progresa mas no modifica el depósito revelado.

Por consiguiente, el autor que actúa como testigo, vale también en la medida en que desde el comienzo de la Institución a que pertenece, haya demostrado poseer todo el sentido y alcance que la Revelación implica; o al menos, sobresalir en ello. Que alguien pueda, después de siglos, exhibir una plena conciencia de la Revelación, no significa sino que ha recibido. El testimonio es valioso y con carácter de fundamento, cuando desde el comienzo del Evangelio, testimonia la existencia de la doctrina que se incorpora a la conciencia de toda la comunidad.

Un simple *escritor eclesiástico* v. g. Tertuliano, Orígenes, Dídimo el ciego, etc., pueden bien carecer de santidad, de ortodoxia o de antigüedad.

No es, por ende, del mismo valor, aun desde un punto de vista puramente científico, el testimonio de unos y otros para revelar y esclarecer el pensamiento y alcance de la doctrina cuya fuerza promueve la transformación espiritual de una época.

No tiene ni puede tener el mismo significado para comprender la posición espiritual de la época, el testimonio de Marción que el de Ireneo.

Sería desconocer el carácter vivo de la actitud cristiana y la vitalidad de su doctrina, suponer que sólo los acontecimientos han trazado su ruta y no, a la inversa, ella quien ha dirigido los acontecimientos.

Por lo cual, una desviación aunque fuera poderosa y triunfante en un momento dado, v. g. el arrianismo, no significa lo mismo que la recta línea que se mantiene en comunión viva con la vida que alienta en la doctrina.

De hecho, la literatura herética debe ser tenida en cuenta porque, si no como causa, actúa condicionando el desenvolvimiento de la doctrina patristica.

Marción y Justino, Valentiniano e Ireneo, montanistas y antimontanistas han de ser parangonados. Pero su valor no se homologa. Conviene también advertir, que la herejía no es *causa* ni *fuerza positiva interna* del desarrollo teológico.

No se puede negar sentido a la contradicción del hereje, según se expresa San Agustín: *De Civ. Dei*, XVI, C. 2: "Multa quidem ad fidem catholicam pertinentia, dum haereticorum callida inquietudine exagitantur, ut adversus eos defendi possint, et consideratur diligentius et intelliguntur clarius et instantius praedicantur; et ab adversario mota quaestio, discendi existit occasio".

Santo Tomás, *Comment. in I Corintios*, XI, 19. Lectio IV, señala que esa "necesidad de la herejía", tiene un sentido providencial: "ad maiorem declarationem veritatis... ad manifestandam infirmitatem fidei in iis qui recte credunt";

pedite iudicat, ipse dispensat" (23). Y un poco antes recapitula así su función: "Quod invenerunt in Ecclesia, tenuerunt; quod didicerunt, docuerunt; quod a patribus acceperunt, hoc filiis tradiderunt".

Evidentemente no son la función y significado religioso-eclesiástico los que interesan a la Historia de la Filosofía. Pero esta posición destacada y sociológicamente valiosa, explica el valor que su vida, actitud, actividad y doctrina tienen en la formación de la conciencia occidental, cuya vida espiritual va a ser forjada por ellos en la nueva concepción cristiana de la existencia.

Aparte de su triple característica —santidad, antigüedad y ortodoxia— su función social, la gravitación moral, el peso de su autoridad y la inevitable primacía espiritual de sus cargos, daban a estos hombres una posición privilegiada y tenían una influencia tan preponderante en la plasmación del futuro mundo occidental, que basta reflexionar un instante para ver que su designación más exacta, es verdaderamente la de *Padres del Occidente*. Ellos le engendraron a la Filosofía que le dió forma en el Medio Evo. Ellos le hicieron nacer a una cultura cuyos pedagogos fueron ellos mismos, siguiendo al Apóstol.

Existe en ellos perfecta conciencia de su ideal, de su misión y de sus medios.

para dar *ocasión* de una explicitación mayor y poner a prueba la *fidelidad* de los que siguen la recta doctrina.

De todo ello se infiere que la herejía o heterodoxia no *causan* el desarrollo de la doctrina ni son su testigo; únicamente ayuda a sacudir esa pereza natural contra la cual Crisóstomo se expresaba tan áspera y claramente; "cum vero de Christianismo propugnando agitur, omnes caput inclinant, torpescunt ... velle scriptum hunc afferre... ut tantam vestram segnitiam excuterem". *Homilia in Ioan.* XVII. 4).

San Agustín usa el mismo lenguaje: "excutiamus pigritiam nostram et divinas scripturas nosse cupiamus". De Genesi contra Manichaeos. I. C. 1, N° 2.

En los Padres hay una *conciencia* clara de la función magisterial y de la misión de testigos. La herejía con su ataque sacude la pereza. Pero por lo mismo demuestra su carácter foráneo.

La elucidación, purificación, consolidación e integración de la propia doctrina se ve favorecida, cuando la herejía, la petulancia, el espíritu de discordia, vienen desde fuera a perturbar la pacífica posesión.

De esta manera se advierte que la lucha antiherética de los Padres, es parte de la misión que se cumple por oficio y por decisión de conciencia. El ataque es la ocasión; nunca la causa de la actitud.

Y esto es particularmente importante para estimar el valor de los testimonios patristicos en la elaboración de su actitud doctrinaria, de sus problemas, del uso que hacen de la filosofía pagana, etc., etc.

(23) *Contra Julianum*, II, 10, 37,

"Constituta est basis veritatis, o vos pueri, nobis ipsis sancti templi magni Dei, infractum fundamentum cognitionis, pulchra adhortatio per obedientiam vitae rationi consentanea, aeterna appetitio defecta in praedium intelligens". Así habla Clemente de Alejandría ⁽²⁴⁾. Ese pedagogo es Cristo; y los Padres no tienen sino la misión de continuar su obra.

La *Philosophia* no es por cierto una ciencia humana; esa es lo que ellos combaten. La *Philosophia* es una sabiduría de nuevo cuño, de contenido celestial, enraizada en la *Fides*, πίστις.

Su lucha contra el gnosticismo se funda justamente en esta actitud. Llegar a la γνώσις por medio del puro saber natural, es una temeraria y absurda empresa. Para llegar a la γνώσις se ha de partir de la πίστις.

Los *Padres del Occidente* tienen una clara conciencia de que no son "otros filósofos"; sino que vienen a traer la vida y la dicha al mundo, suplantando la antigua σοφία pagana, cerrada al misterio, obscura como su trágico destino, por una Φιλοσοφία nueva, nacida de la πίστις; y esta viene del Λόγος eterno que con su enseñanza inaugura la παραδίδωσις o Traditio, cuyos paladines son.

Todos estos términos: γνώσις, πίστις, σοφία, φιλοσοφία, παραδίδωσις contienen el germen de los elementos que configuran la función paternal que los *Padres* ejercieron respecto del Occidente y el sentido de este engendramiento.

Γνώσις es la aspiración espiritual universal que el mundo grecorromano civilizado y el mundo oriental quieren realizar para acceder a lo Absoluto.

La especulación metafísica de Platón y Aristóteles, de la Academia y la Escuela de Atenas se ha transformado en una μυσταγωγία o enseñanza iniciática.

Basta recordar entre los platónicos a Ammonio (que vivió bajo Nerón), Kalvisios Tauros (maestro de Aulo Gellio), Attikos, Theodoto y sobre todo Syrianos de Alejandría (¿431/32) y Proclo (¿485?); y entre los aristotélicos a Menepkylos, Herminos y su discípulo Alejandro de Aphrodisia, Ammonio, etc.

El interés teológico había ocupado el lugar de la especulación filosófica de los griegos antes de Cristo ⁽²⁵⁾. Su problema consiste —como

(24) *Paedagogus*, I, C. I.

(25) Wobei Iamblich so geht auch bei Proklos in dieser Systematik das *theologische Interesse* dem philosophische zur Seite. UEBERWEG, *G. der Phil.*, I, 82, p. 622, Berlín. 1926.

se manifiesta en Proklos— en explicar y mostrar el camino del retorno al Principio de donde las cosas han venido por el devenir mundano. Los grados eran el Eros, la Verdad y la Fe.

Este estado espiritual de ansiedad encuentran los Padres, con la caída y disolución de las esperanzas que fundaron la euforia de la cultura griega.

En esa situación el Oriente irrumpe con su γνῶσις para devorarse al Occidente. A esta avalancha se oponen los Padres.

Respetan la filosofía; ellos no pretenden encontrar otro sistema mejor que los anteriores pero del mismo origen y nivel.

Πίστις es la actitud de quien ha recibido la Revelación de Dios por Cristo. Esta Fe es la raíz de la nueva sabiduría.

Σοφία era para los griegos la suprema aspiración. Pero no había logrado detener la decadencia y la ruina espiritual del mundo. El trágico destino de Grecia se había comunicado al mundo entero. Ahora la Revelación venía a dar una nueva vida.

Φιλοσοφία es la Sabiduría de la Cristianos que han recibido la verdad.

Λόγος es la Sabiduría y Palabra de Dios que ha manifestado al hombre los misterios de Dios y la admirable paternidad con que Dios los adopta por la Redención de Cristo.

Παραδίδωσις es la continuidad de esta nueva doctrina que obra iluminando y conduce hasta la visión de Dios, introduciendo en El y haciendo real el ansiado retorno de las cosas a su Principio.

Los Padres, pues, no son "sucesores de los filósofos". Son y se sienten Padres del mundo nuevo que comienza y cuyo destino es la epifanía del Bien Absoluto (25°).

(25°) Las fases por donde ha pasado el concepto de *Padre*, tomando como partida el concepto de San Pablo más arriba transcrita, revelan una larga evolución.

La expresión paulina permaneció usual en todo el decurso posterior. Algunos testimonios lo autenticarán.

IRENAEUS, *Adv. Haeres.*, 4, 41, 2: "qui enim ab alio edoctus est, verbo filius docentis dicitur et ille ejus pater".

CLEMENS ALEXANDR., *Stromat.* 1, 1, 1: Cuyo texto se ha transcrita.

ALEJANDRO DE JERUSALEN, Apud Eusebium, *Hist. Eccl.* 6, 14, 9: "Como padres honramos nosotros a estos bienaventurados (Panteno y Clemente) que nos han precedido".

El título de *Padre* se aplicó también, según advertimos, a los obispos en los primeros siglos.

Martirio de San Policarpo, XII. 2: τὸ πλῆθος ἑθνῶν τε καὶ Ἰουδαίων... οὗτος ἐστὶν ὁ τῆς Ἀσίας διδάσκαλος ὁ πατὴρ τῶν χριστιανῶν. Asiae magister, Cristi pater.

Pero desde el siglo IV el nombre ya tiene un uso peculiar regulado por su contenido: los representantes de la tradición doctrinal de la Iglesia. S. BASILIO,

"Pulchrum autem esse et honestum existimo iis etiam qui postea futuri sunt bonos filios relinquere. Ac filii quidem corporum, animae autem sunt foetus orationes. Jam Patres eos dicimus qui nos chatechesi instituerunt. Philosophia autem humana est et se lubenter communicat... Anima autem animae et spiritus spiritui copulatur, per sermonis seminationem id quod dejectum

Epist. 140,2 (M. G., XXXII. 588): No recibimos otra fe que "la que nos han enseñado los santos Padres".

S. GREGORIO NAZ., *Oratio* 33, 15 (M. G. XXXVI. 233): se gloria de mantener invariable, sin acomodación a los sucesos temporales, la doctrina "que oímos en las palabras sagradas y que aprendimos de los santos Padres".

S. CIRILO DE JERUSALÉN, *Epist.* 39 *ad Joan. Antioch.* (M. G. LXXVII. 180), es consciente en su lucha contra el nestorianismo, de representar "las opiniones de los santos Padres" y en especial de San Atanasio, debelador de la herejía.

La denominación de *Patres* en su número plural, en Atanasio por ejemplo, queda reservada, al menos ocasionalmente, a los Obispos y a los Obispos presentes; pues ellos son únicamente los legítimos herederos de la *potestad de enseñar* que tenían los Apóstoles.

San Agustín, sin embargo, *Contra Julian.* (1, 34; 2, 33, 36) trae a colación la autoridad de San Jerónimo, a pesar de no ser obispo; pero advierte su autoridad moral y doctrinaria. "Nec S. Hyeronimum quia presbyter fuit, contennendum arbitreris..." "... sancti ac beati... sacerdotes... quibus addo presbyterum, velis nolis, Hyeronimum".

Lo cierto es que la división entre *Padres* —stricto sensu— y *Escritores eclesiásticos*, se funda en la clara conciencia de la función doctrinal que se ejerce *legítimamente* (obispos) y *en consonancia* con la fe (otros doctores, v. g. S. Jerónimo).

Este concepto aparece oficialmente documentado por vez primera en la Decretal de Gelasio (492-496) *De recipiendis et non recipiendis libris*, en la cual se traza el primer elenco patrístico que comprende a Cipriano, Gregorio Nazianceno, Basilio, Atanasio, Crisóstomo, Teófilo de Alejandría, Cirilo de Alejandría, Hilario de Poitiers, Ambrosio, Agustín, Jerónimo, Próspero de Aquitania y León Magno.

Item: "opuscula atque tractatus orthodoxorum Patrum qui in nullo a Sanctae Ecclesiae Romanae consortio deviarunt nec ab ejus fide et praedicatione sejuncti sunt sed ipsius communicationis per gratiam Dei usque ad ultimum diem vitae suae fuere participes, legendos decernit (Ecclesia Romana)".

Ello confirma la cuádruple nota que señala a los Padres: *doctrina orthodoxa, sanctitas vitae, approbatio Ecclesiae, antiquitas*.

Quien ha contribuido a perfilar el concepto de *Padre* frente al de *Escritor eclesiástico* ha sido, en primer término San Agustín y luego Vicente de Lerín.

La última precisión que conviene anotar es la de *Doctor de la Iglesia*, distinta del título de *Pater y Scriptor Ecclesiasticus*. (BARDENHEWER, O. C., vol. 1, Einleitung, § 3, 2.).

Algunos Padres han ilustrado este o aquel punto doctrinal; otros han recorrido todo el dominio de la fe. Unos han dado testimonio; otros han elaborado, fundamentado e investigado esos dominios, como es el caso de San Agustín cuya alabanza figura en los documentos oficiales v. gr. Celestino (422-432), "quem (Augustinum) tantae scientiae olim fuisse meminimus, ut inter magistros optimos etiam a meis semper decessoribus haberetur" (M. L. L. 530).

En una carta de Gregorio Magno —*Monumenta German. hist. Epistol.* 1, 1— del obispo Liciano de Cartagena se documenta la admiración y reconocimiento de la

est augent et vivificant; filius autem est quisquis eruditus" (26). Clemente que así se expresa era egresado del *Didaskalion* de Alejandría donde Panteno le había iniciado en la doctrina. Clemente expresa cómo sentían los Padres su paternidad espiritual respecto al mundo entero a cuyo nacimiento evangélico asistían.

No vienen a *suceder en línea directa* a los filósofos. Vienen con un mensaje nuevo. En la medida de la verdad o del error aceptarán o repudiarán a los filósofos de la antigüedad.

La posición de los Padres es, pues, ineludiblemente teológica por su contenido, por su intención, por su dirección y por la profesión de su actitud.

La evidencia de lo cual se tiene al considerar las enormes diferencias de pensamiento técnicamente filosófico que se nota v. gr. entre Aristides y Justino; Clemente Alejandrino y Orígenes; San Agustín y San Ambrosio. Incluso algunos no fueron filósofos en ninguna forma como San Clemente Romano, San Ignacio de Antioquía etc.

Sin embargo la posición es en todos idéntica en cuanto a la actitud teológica de su función y misión.

Cronología y periodos patristicos. Considerada la Patrística en su fenomenología histórico-filosófica, puede concebirse como un proceso de conciencia que toma posesión de sí misma en forma continuada y progresiva.

Esa nueva actitud espiritual no es súbita en su manifestación histórica. Nada humano puede manifestarse totalmente "in instanti".

Este desenvolvimiento de la Patrística no significa que su doctrina teológica hubiera evolucionado por un aumento de conciencia y de contenido respecto a la Revelación.

Este problema no nos pertenece; es un tema eminentemente teológico y demostrado que la evolución del dogma se produce por una creciente y sucesiva propuesta y explicitación de los contenidos revelados.

El "depositum fidei" en cuanto a su valor substancial ni aumenta ni cambia; lo implícito se hace explícito. Progresa la conciencia subjetiva que se tiene del contenido dogmático; progresa la conciencia de los fieles, no

posteridad para con Hilario de Poitiers, Ambrosio, Agustín, Gregorio Nazianceno "sancti antiqui Patres, doctores defensoresque Ecclesiae".

Desde el siglo VIII la denominación de *Doctores* en este peculiar sentido, se hace ya común en los escritos y documentos eclesiásticos y asume el carácter de un título honorífico cuyo sentido significa la excelencia y función docente que va anexada a la persona cuyos escritos y obras se consideran como "auténtica interpretación" de la doctrina apostólica.

(26) CLEMENS ALEXANDRINUS, *Stromata*, I, initio.

la fe en un objeto ⁽²⁷⁾. Se produce un avance del conocimiento, no de lo conocido; de los creyentes, no de lo creído.

Pero la fenomenología del proceso cultural que es la manifestación, explicitación, promulgación y formulación de los contenidos doctrinales mediante las formas filosóficas y en general, las formas de la docencia ejercida por los Padres, tiene un ritmo progresivo y diversificado en su desarrollo. Los periodos cronológicos y doctrinales de la Patrística suman tres.

El *primer periodo cronológico* alcanza hasta el año 200 aproximadamente; dos siglos, los primeros, en que toma ya cuerpo la tarea y labor intelectual por la formación de la nueva conciencia.

El *segundo periodo* corre hasta incluir el siglo IV con San Agustín. Alejandría y Roma; Grecia y Africa dan sus tonos en esa sinfonía cuyo sonido corría ya por toda la cuenca del Mediterráneo y por todo el mundo civilizado.

El *tercer periodo* llega al siglo VIII en sus dos corrientes, griega y latina. Este periodo desemboca por una parte en la ruptura con el cisma oriental y por otra, en la conversión de los bárbaros para el nuevo imperio de Occidente.

A través de la historia militar, política y económica contemporánea de estos tres periodos, se adivina la significación que tiene la historia espiritual, ideológica, filosófico-teológica de la época *patrística*.

Los tres periodos se caracterizan por su enlace y consecuencia. El primero es polémico y necesariamente condición del segundo, empleado en construir la doctrina. El tercero elabora y sistematiza la construcción doctrinaria a manera de pórtico que introduce en la alta Edad Media.

A esta partición cronológica corresponde una geográfica, correspondiente a los diferentes marcos civilizados del imperio, de la dispersión helénica y del oriente.

En *Alejadria* y en Egipto, en general, vive una tradición venerable de la cual procede una copiosa literatura con un elenco notable de polemistas, apologetas, exégetas, poetas, escritores fecundos y directivas prácticas, tales como el monacato.

En *Asia Menor* la lucha contra la herejía, da ocasión a una vigorosa conducción intelectual que gravita sobre todo Oriente y Occidente.

Basta mencionar la notable triada de Basilio y los dos Gregorios, de Nisa y el Nazianzeno.

En *Antioquia* —Siria en general— desde Jerusalén hasta Laodicea, des-

(27) Quantum ad hoc potest fides quotidie explicari, et per studium sanctorum magis ac magis explicata fuit (S. TH., *In IV. Sentent.* III, dist. 25, q. 2, a. 2).

de Cesarea a Tarso, la catequesis y la doctrina asume todas las formas científicas de entonces. Su cumbre está representada por Crisóstomo cuya significación extraordinaria cierra un período en Oriente.

En *Occidente*, los comienzos de la literatura patrística latina abarcan Italia, Africa, Siria y se continúan en España, las Galias y Bretaña hasta alcanzar a Isidoro de Sevilla y Beda el Venerable.

La época patrística significa, pues, en sus diferentes períodos una onda que se amplía hasta cubrir el mundo conocido íntegramente.

No solamente la necesidad apologético-polémica obligaba a la difusión de esa cruzada intelectual; también era —y principalmente— el crecimiento vital de la nueva actitud la causa de esta alta marea que avanzaba anegando los conatos esterilizantes y maléficos del gnosticismo oriental amenazantes bajo las múltiples formas de cisma y herejía.

La cronología de la Patrística no se funda en la exclusiva partición de años aplicada a zonas geográficas diferentes y políticamente separadas o conexas.

La *periodicidad* en la cronología de la Patrística está fundada en esa creciente significación que adquiere el movimiento cuyos representantes, maestros y conductores son los Padres.

La Patrística puede, en su comienzo, aparecer como una simple reacción defensiva de la nascente comunidad cristiana. Y en efecto, ese carácter defensivo reviste en los primeros Apologetas.

Pero no es la necesidad político-social quien impone su rumbo a esa reacción, si así quiere llamársela. La opresión imperial es una circunstancia que condiciona y ocasiona la manifestación de una conciencia nueva, capaz de ejecutar sin desviaciones su camino porque tiene en sí misma su plena justificación.

De allí que ante el primer ataque reaccione con meridiana claridad de conciencia respecto a sus derechos, a su destino, a su evidente diferenciación respecto de otros grupos o comunidades con los cuales, cultos romanos, pudieran confundirlos, v. gr., con la judería.

Terminada esa primera urgencia que exteriormente trató de oponerse a la nueva conciencia, el movimiento siguió la ley de su propia vida. Interiormente poseía su ley, capaz de gobernar e imponerse a los hechos. No dependía de ellos, antes bien los encauzaba.

Por esta causa, en cuanto el condicionamiento social-político no opuso insalvables vallas, los mentores y Padres de este nuevo mundo, rebasaron la pura tarea defensiva y afrontaron la labor constructiva frente a las desviaciones internas y a la derivación proveniente de la antigua vida espiritual pagana.

El Oriente logró en parte muy diversa su objetivo. Es notable advertir que en el movimiento de esa marea, su masa se detiene en Oriente y sus ondas avanzan hacia Occidente. Mientras el Occidente crece y configura progresivamente la nueva Cristiandad del Medio Evo, el Oriente que empieza con fulgor de nuevo día, declina y se resume hasta perder su primitiva generosa significación ecuménica. El equilibrio del mundo y su luz sigue la curva del sol: del naciente al poniente.

En esta segunda fase, la vitalidad del movimiento se traduce en la abundancia de su difusión, en la solidez de su conciencia καθολική⁽²⁸⁾.

La universalidad de esta conciencia se expresa en la clara distinción de todo movimiento cismático o herético. La gentilidad que ingresaba a la comunidad cristiana, recibía según la vigorosa expresión del *Pastor Hermas* μίαν φρόνησιν... καὶ ἓνα νοῦν καὶ μίαν πίστιν... καὶ μίαν ἀγάπην: un pensamiento, un único sentido, una sola fe y un solo amor. Por eso la "estructura de la torre fué espléndida, de un solo color como el sol" ⁽²⁹⁾.

No había posible confusión. La onda corría por la tierra con ritmo de fuerza sin perder unidad. Una nueva conciencia en marcha guiada por estos pedagogos y maestros que ajustaban la doctrina y con ella gobernaban la muchedumbre de los pueblos y los acontecimientos en las diferentes vicisitudes que la historia les proporcionaba. Los climas espirituales por los cuales atravesó la comunidad guiada moral e intelectualmente por los Padres, no modificaron la estructura de la concepción. Más adelante, el andar mismo de la comunidad, traducida en realidades histórico-culturales y social-políticas, sus convicciones y doctrinas.

La historia se iba perfilando según las exigencias de la nueva fuerza y no a la inversa. ¡Qué sensación de fuerza y grandeza en esos Padres, cuya mente guiaba al mundo sin que éste reconociera en ellos sus jefes visibles en lo temporal!

El asiento de esa nueva vida hizo factible el tercer período en que la

⁽²⁸⁾ JUSTINO. (163/167) preanuncia τὴν καθολικὴν καὶ αἰώνιον ὁμοθυμαδὸν ἅμα πάντων ἀνάστασιν καὶ κρίσιν. *Dialog.*, 81-102. (M. G. 6, 669-A; 713-B). Y en diálogo contra el Judío Trifón le recuerda que se engaña cuando interpreta la Escritura a favor de la catolicidad del judaísmo; pues la διάσπορά judía no es universal -ἐν πάσῃ τῇ γῇ- y no abarca a todas las gentes como sucede al cristianismo cuya conciencia se separa claramente (*C. Tryphon.* 117-7-10 (M. G. 6, 747 s.).

⁽²⁹⁾ PASTOR HERMAS (140/55), *Similitudo* 9, 17, 4. (M. G. 2, 998); ROUET DE JOURNAL: *Enchir. Patristicum.* 93; SS. PP. *Apost. Opera*, SIXTO COLOMBO, *Similitudo*, IX, XVII, 4.

sistematización doctrinaria y la elaboración científica se coordinaba a la situación de ajuste económico, político, social, cultural y religioso de la comunidad καθολική.

Entonces ya estaban las raíces de la Nueva Edad, hundidas en tierra; pronto habían de surgir los primeros brotes del orden cultural, social político y artístico, en las catedrales góticas, las corporaciones, las universidades y la cristiandad del imperio. Entonces ya había surgido la Edad Media. Hasta ella condujeron los Padres ese nuevo mundo al cual podían decir con San Pablo: aunque reconozcas muchos conductores, sólo a nosotros tenéis por padres pues os hemos engendrado para la Edad que vivís, de la gentilidad para el Evangelio.

Esta partición de la Patrística en períodos que responden a segmentos de tiempo, se apoya en la dialéctica interna de la época *Patrística*, cuya definición y alcance expondremos más adelante. Cronología y Epoca Patrística significan dos cosas bien diferentes.

La dispersión de esa masa en períodos, en zonas geográficas y lapsos de tiempo, sirve para comprender su desarrollo, su eficacia, su trabazón y la forma cómo la conducción de la inteligencia, es y fué, la conducción del mundo en su travesía histórica. La *paternidad* del Occidente les pertenece por derecho de conquista y por derecho de legítimo nacimiento.

El tiempo que precedió al alumbramiento del Occidente cristiano, transformado en Cristiandad Occidental, les pertenece; fué ocupado por los Padres, dirigido espiritualmente por ellos; defendido por su trabajo y la formación espiritual, intelectual y moral de los hombres, los pueblos y las naciones.

La decadencia del helenismo y la caída del Imperio Romano no continuaron siendo una tragedia histórica porque al tiempo de su declinación surgía una nueva conciencia cuyos Padres echaron sobre sí la responsabilidad de formarla y plasmarla históricamente en la humanidad.

La actividad de esos ocho siglos está ocupada por ellos. Mientras las fuerzas de disgregación hacen su obra negativa, los Padres trabajan tenaz y constantemente en construir. Mientras los vigías de la paganidad se duermen, los Padres vigilan para conservar incontaminada la inteligencia de los hombres, luchando contra el error en todas sus formas y sofocando la perversión de los que pretendieron corromper la verdad sobre la cual había de surgir la Edad Media.

Su tiempo es bien suyo porque lo crearon; lo trabajaron y lo llenaron con su solícita tarea cultural, sin descanso, hasta que los bárbaros acabaron con la vieja armadura política del imperio.

Esa venerable, pero entonces caduca estructura, caía por fuerza de su propia debilidad; pero el alma de los pueblos había sido restaurada y salva-

da. Moría la estructura política; pero surgía joven el alma de la Europa Cristiana rescatada para la Verdad, la Belleza y el Bien.

Su tiempo se denomina con todo derecho la *época Patristica* porque ellos la hicieron con su número, su obra, su concepción y su esfuerzo.

SITUACIÓN CULTURAL DEL ELENCO PATRÍSTICO.

Para comprender lo que acontece en el período que va desde el I al VIII siglo de nuestra era, menester es colocarse en la historia. Dicho lapso secular es un *hecho histórico*, tejido de múltiples acontecimientos difundidos a lo largo de años, pero con la suficiente unidad de sentido como para que se pueda hablar de él cual de un hecho singular.

Durante el período mencionado todo el contorno del imperio se movilizaba hacia el centro, como la serie de radios convergentes de una circunferencia.

Desde la ribera noreste del Mar de Azof y Negro, avanzan los Hunos; de la costa noroeste y occidental del mismo, bajan los Ostrogodos y Visigodos; de la frontera septentrional del Imperio en Germania, descienden los Vándalos; los Cimbrios y Teutones avanzan hacia el mediodía.

Por elástica que fuese la frontera geográfica, política y jurídica del Imperio, tuvo al fin que ceder a la presión de esos pueblos. El año 429 ó 430 San Agustín veía a los Vándalos y Alanos sitiar su ciudad — Hipona — después de haber atravesado el Imperio y cruzado en el continente Africano dos provincias romanas — Mauritania y Numidia — para llegar a la provincia Imperial de Africa proconsular.

Asomaba ya la *materia prima* de una nueva era; estos bárbaros tenían también su "misericordia et humilitas" ⁽³⁰⁾.

En la marca oriental de la cuenca del Mediterráneo, desde que Alejandro extendió sus conquistas hacia el naciente, se inició una tormenta que descargó en las luchas de los Diodochos.

En el siglo IV a. C. Alejandro Magno abre las puertas a las fuerzas espirituales de Oriente. La fusión de tantas culturas irreductibles, se manifestó en la forma del *helenismo alejandrino*.

Un siglo después los Celtas, desde Occidente arruinaban la vida y la fuerza política de Grecia. El helenismo hacía su irrupción universal, al tiempo que Roma iniciaba sus conquistas hacia las Columnas de Hércules para terminirlas en el opuesto extremo. De allí surge el Imperio que convertía al Mar Mediterráneo en un lago romano para unir sus lejanas provincias.

⁽³⁰⁾ *De Civit. Dei*, I, C. 4.

En esta situación se da, pues, un Imperio político dominante, dominado por un imperio espiritual cultural: Roma y el Helenismo. Y ambos a dos amenazados por una fuerza indómita que acechaba en sus fronteras: los bárbaros, en las del Imperio Romano; las sectas orientales gnósticas, en la diáspora helénica.

Dentro de estos marcos de la historia se ubicaba el *hecho histórico* constituido por la época patristica.

El Helenismo, a - Elementos propulsores externos. — ¿Qué es el helenismo? Las respuestas no siempre son concordantes y responden a las preferencias inconfesadas e inconscientes de sus autores. Si lo aproximáramos a nuestros hechos contemporáneos, podríamos concebir el helenismo como una modalidad dominadora análoga pero diferente al afrancesamiento del siglo XVIII, a la sajonización del XIX.

Que algo de eso hubo, podemos advertirlo en la caracterización crítica que de los griegos hacen representantes de diferentes países y regiones, cuya mentalidad en creciente vigorización, experimenta una reacción firme frente al avasallamiento universal que ejerce una determinada forma cultural.

Pongo el caso de San Agustín. Era un romano del Imperio; pero romano de provincia. Era un nómada, vecino del desierto y con afinidad hacia los pueblos fronterizos de la romanidad. Agustín no gustaba de Roma ni de los romanos; prefería su vigorosa vida imperial en provincias; Numidia o Africa.

De allí que él, al hablar de los bárbaros y griegos usa adjetivos tan sugestivamente diferentes. Y ha de advertirse que la contraposición de *griego* y *bárbaro* había sido creada por los primeros para distinguir su afianzamiento frente a la rústica tosquedad de los segundos.

"Illud Junonis templum — dice San Agustín — sibi elegerat avaritia et superbia *levium graecorum*; istas Christi basilicas misericordia et humilitas *etiam* inmanium barbarorum" (31). Donde hay que advertir la contraposición de avaricia y soberbia frente a misericordia y humildad que detentan respectivamente griegos y bárbaros. Pero sobre todo la tacha de *livianos* con que distingue a los griegos de los bárbaros que son *además* o *también* — ese sentido rezuma la partícula *etiam* — áspers (32). Esta manera de conceptuar una modalidad y caracterizar un pueblo, no tiene razón de ser sino por-

(31) *De Civit. Dei*, I, C. 4. En otros pasajes opone la *gravitas* y *modestia* de los romanos a la "*levitati lasciviaeque graecorum*", II, C. 14, 1.

(32) CICERÓN, "*Levitas propria graecorum*" *Orat. p. Flacco*, III, 7. De allí que entre los romanos se llamaba *graeculos* a aquellos que los imitaban en su ligereza o liviandad, como llamaríamos hoy a los que denominamos v. g. pisaverdes, etc. Cfr. *Disp. Tusc.* I, XXXV, 86; II, XV, 35.

que esa manera se había universalizado y constituía el molde de las personas cultas que miraban como de menos precio la conducta del bárbaro.

El helenismo, pues, consiste ante todo en un fenómeno universal de conducta y comportamiento, con su base ideológica, moral, religiosa, cultural, etc.

Conviene acentuar este carácter para evitar un equivocado enfoque que pudiera hacer confundir v.g. la *διάσπορα* helénica con la judía. Esta última era jurídica, personal, racial del pueblo y sus instituciones. La *διάσπορα* griega era *espiritual*, en oposición a física, jurídica o nacional.

Para cuya evidencia basta considerar que la diáspora judía era una prolongación, *por identidad*, del pueblo judío en Palestina; al paso que la diáspora del helenismo era, digamos, la cosmovisión griega en los pueblos precisamente no griegos.

Y ambas dispersiones o diásporas las veremos actuar juntas y diferenciadas en Roma, en Alejandría, etc. Alternando simultáneamente con la acción que corresponde asignar al movimiento de la época patristica.

El helenismo es un fenómeno de universalización. — La universalidad no puede ser del pueblo griego materialmente considerado, aunque es fácil comprender que este fenómeno social no pudo producirse sino a través y por medio de hombres griegos que emigraron y llevaron consigo el espíritu griego, su cosmovisión o ideal de vida.

En medida igual, si no mayor, contribuyó, sin embargo, el elemento foráneo que buscó en Grecia su formación y absorbió su modalidad espiritual. La romería de hombres que acudía a Grecia y a los griegos, para formarse según el molde de la grecidad, hizo que la corriente griega circulara por todo el mundo llevada por el cauce de los pueblos no griegos.

Sin duda el espíritu aventurero de los comerciantes griegos, su afición a ver y viajar; sus luchas y sus victoriosas armas abrieron la ruta que ya no se cerró jamás.

La expedición de Alejandro al Asia es un ejemplo y un caso concreto donde también se da el fenómeno a la inversa: abrió el camino a lo griego; pero también se abrió para la marea oriental que se acercó a Grecia, dando un poco de razón al sofista que sostenía: el camino de Atenas a Tebas es el mismo que el de Tebas a Atenas.

De hecho, el helenismo va a ser parasitado y corroído por el movimiento vital de la cosmovisión oriental gnóstica, contrapuesta a la griega.

La configuración de las costas griegas dan razón, en parte, de esa geopolítica que se traduce en la grecidad jurídico-social de la zona austro oriental del Mediterráneo. Esa vasta zona sirve a Alejandro para apoyar su expansión hacia el Oriente, remontando la corriente de los pueblos orientales que se habían ido hasta el otro extremo, edificando Cartago.

La historia de la filosofía nos advierte de la intensificación del intercambio entre los diferentes pueblos circunvecinos — aunque a distancia; ya el mar no separaba sino unía — de Grecia.

Esa natural vivacidad del genio griego hizo que las influencias fueran parcialmente, sin duda, recíprocas. Y ello explica la evolución del helenismo, v. g. en cuanto a la lengua ⁽³³⁾.

La lengua de Atenas no era la de Armenia Menor o de la cuenca del Nilo.

Sin llegar a una dominación despótica, el espíritu de la lengua griega dió a los pueblos foráneos un molde que hizo fácil el trasiego de muchos conceptos fundamentales del ideal griego a la mentalidad general.

Aquí la lengua y el espíritu corrieron por el cauce abierto de las conquistas armadas y de las rutas comerciales que desde atrás habían trazado los metropolitanos griegos hacia todos los rumbos.

Y por el mismo camino llegaron los exotismos orientales que después amasan el sincretismo.

Tenemos, pues, recapitulando los elementos enunciados, varios que al menos condicionan y explican extrínsecamente el fenómeno de universalización que es el helenismo.

La potencia político-militar de Grecia; su espíritu de empresa y lucro — la "avaritia græcorum" de S. Agustín— la difusión de su lengua; su genio filosófico y artístico de curiosidad indudable; y la liviandad de su espíritu llevada a la conquista y goce de todo el universo.

El griego es un espíritu agudo, ávido de saber; y por eso movedizo y liviano. Al contrario del romano, de quien dice Dionisio de Halicarnaso: "No fué una ciudad indigna que recibió como regalo semejante poder (el Imperio) sin merecerlo, sino ya desde su fundación produjo tantos millares de hombres de gran virtud cuales no los produjo, en este aspecto, otra ciudad ninguna, ni griega, ni bárbara, más piadosos, más justos, más abstinentes durante toda su vida ni más valerosos en la guerra" ⁽³⁴⁾.

⁽³³⁾ "Es un griego paralelo al latín que fué escrito por los no eruditos en los países de idioma románico desde el s. VI al XI; es una degeneración y una transición a los nuevos idiomas. Tales degeneraciones se producen siempre cuando un pueblo o una muchedumbre en masa acepta un idioma extranjero... Como el latín en Occidente así se había extendido en Oriente el idioma griego". Niebuhr, Klein, Schiff; II, s. 198.

Se ha de tener en cuenta que entre los elementos culturales capaces de emigración el "espíritu de la lengua" es el más difícil de emigrar. Sin embargo, el caso del helenismo v. g. la grecización del Imperio, se explica haciendo notar que la superioridad cultural de un pueblo sometido políticamente hace que el dominador tome con más facilidad la lengua y el espíritu de su súbdito.

⁽³⁴⁾ *Hist. primit. Roman.*, I, 5.

A esas causas podemos atribuirle alguna eficacia externa en la creación del fenómeno de universalización de Grecia o diáspora griega llamada helenismo.

Abarca la difusión de la lengua, que llega a hacerse casi universal en Asia Menor; la universalización de ciertas instituciones políticas, sociales, religiosas; la enseñanza de las ciencias y la filosofía con sus módulos griegos; en fin, la cultura del hombre tal como el griego había configurado su forma ideal.

Hombres como Cicerón apuntaban como señal de buena formación la propia pericia en la lengua griega y recordaba con énfasis su idéntica educación humanista ⁽³⁵⁾.

b. — *Elementos propulsores internos*. La concepción griega de la vida y del hombre cumple una ley de interno desarrollo y se hace fenómeno universal en el helenismo.

La sillería de la vida griega es la ciudad. No se desconoce la unidad menor que es la familia; pero la ciudad es el *módulo adecuado* del ciudadano griego. Ni excesivamente reducida como es la familia; ni excesivamente gigantesca como es el estado moderno, la ciudad griega era la *medida suficiente* para desarrollar al individuo en todo sus aspectos culturales, políticos, sociales, económicos, morales, religiosos, artísticos y humanos.

La vida griega necesitaba un marco que respondiese a la capacidad humana. Y ésta tiene un límite más allá del cual su acción y su proyección no alcanzan. Para comprenderla basta pensar en la muchedumbre de amigos y en la extensión del contorno social que un hombre puede atender y cultivar en una vida cuyo tiempo se fracciona en infancia, juventud y formación, madurez y vida familiar. Necesita un marco suficientemente amplio como para no cerrarse todo horizonte y lo adecuadamente limitado como para no crearse dificultades tales como la estéril disipación de su esfuerzo en las actividades generales — espirituales, físicas, político-sociales y culturales — a que necesariamente está orientado y entregado.

Esta razón hizo de la organización política griega, eso mismo que dice su término: política o de ciudades.

Este sentido de la moderación — que es medida — fué causa del éxito griego. La *medida apolínea* es una regla que tiene aquí su aplicación; nace de una exacta percepción de la realidad y capacidad humana. En el arte como en la vida, el griego optó por el equilibrio medurado de Apolo frente al impulsivo empuje de Dionisio.

⁽³⁵⁾ ... an sum etiam nunc graece loqui... docendus?... cum graece ut videor, luculenter sciam. *De officiis*, II, 5 (15).

En el siglo de Pericles ésta es una verdad canónica. La religión misma no tiene otro marco por excelencia, sino la ciudad ⁽³⁶⁾.

Los elementos, pues, de la vida griega, sin excepción se helenizan por falta de trascendencia. Y en esto está — junto con su genio — la raíz de su original y fecunda creación humana.

Casi por necesidad todo lo que el griego hace, tiene que llevar la impronta imborrable de lo griego. Lo importado, lo foráneo, lo exótico tanto carece de sentido que es absurdo pensar en su trasplante. Se puede imitar; pero la propia imitación es una creación original en la forma, aun cuando no lo sea en la invención.

La filosofía, las ciencias, la moral, la religión, la poesía, los inventos, los templos, los dioses, los poetas, los jerarcas; todo en Grecia es ciudadano.

El individuo se desenvuelve plena e integralmente en un marco dentro del cual puede destacarse sin anularse en la inmensidad.

La vida griega era gozosa en su módulo. Era un horizonte *eminente-mente humano*, aun por sus limitaciones razonables de espacio, tiempo y posibilidades.

En este interno condicionamiento se apoya la fuerza constructiva del genio que hizo el llamado "milagro griego".

Pues conviene saber — como lo ha destacado bien Nietzsche — que en Grecia, áticos y dorios son más que dos ramas o pueblos, dos espíritus que luchan desde el comienzo de la formación que desemboca en el clasicismo. El clasicismo es medida y señala la hegemonía de Atica.

Pero el elemento dórico no estaba vencido. Y no lo podía estar porque representa algo que es como la tónica que hace noble y grande lo humano: su capacidad de trascender y de relacionarse con lo absoluto, es decir, lo sin límite y sin medida.

Al tiempo de la formación de Grecia, el sinecismo o formación embrionaria del futuro Estado, tiene su signo evidente en el *Pritaneion* de carácter religioso, hogar común de donde toma el magistrado su autoridad ⁽³⁷⁾. Es decir; los hogares comunes ceden paso a la comunidad de la polis o ciudad, en la cual la muchedumbre del pueblo encuentra su forma. De esta impostación no se libera ni el estado ni los dioses; mucho menos el individuo

(36) Cfr. GERNET-BOULANGER, *El genio en la Religión*, II, P. C. III - II. FUSTEL DE COULANGES, *La ciudad antigua*, I - III. La ciudad.

(37) ARISTÓTELES, *Política*, VI, 5 [1322 - B. 26] Ciertas magistraturas - οἱ πρυτάνεις - una o múltiples según las ciudades, nacen de la función sacrificial pública que por ley no corresponda al sacerdocio. Y esta se llama, príncipe, rey o pritanes. "Es menester que haya alguien que haga la unidad. κύριον τῆς πολιτείας *Ibid.*

aislado o la familia. No es el caso de discutir aquí la absorción del individuo por el Estado —como falsamente y por grave error se suele decir— o por la ciudad. Lo que interesa es hacer notar que el marco típico e inseparable de la vida griega *en todas sus manifestaciones* es la *ciudad griega*.

Recién al cabo de episodios innumerables, en la Grecia metropolitana como en provincias, sucedió la unidad mayor que podría compararse, a simple título analógico, con nuestra organización moderna de naciones.

Pero semejante organización era evidentemente un acontecimiento nacido de la crisis política griega; es decir, nacido de los problemas de coordinación que la ciudad o polis tenía y no podía resolver por sí misma. Era el fenómeno de la trascendencia que hacía su aparición en este plano: la ciudad hacia la nación.

Este mismo proceso le acaece al arte, a la moral, a la costumbre y al derecho, basado en ambos. La religión, encuadrada en la ciudad, era la de la ciudad. Y los dioses no corrieron otra fortuna.

Dentro de este marco, también la filosofía — al menos en su aspecto didáctico - pedagógico - organizativo — tuvo su horizonte en la ciudad. Pero fué la primera en trascender, por imperio de su propia naturaleza universal. La religión le siguió, cuando su teología embrionaria, se hizo filosofía de la religión.

¿Qué podía acontecerle al hombre, dentro del marco de la ciudad en la cual hallaba todos los elementos para su vida integral?

Por de pronto tomar por una suerte de espiritual mimetismo, el color de su contorno social.

El individuo se hizo ciudadano; y ciudadano de todo: de la religión, de la moral, del derecho, de la filosofía, de las artes, de la vida cultural, de la civilización, de la norma de vida física y espiritual.

En un primer período, según advertimos, este marco dió la posibilidad a Apolo de crear un modelo. Pero el demonio dionisiaco que cada hombre lleva dentro, no podía resignarse a morir en esa moderación y serenidad.

En el fondo de todo ser humano, hay una vertiente que desemboca en lo sinlímite. Y por allí, la ciudad griega trató de atajar al hombre. Al cabo del período de creación, cuando las posibilidades del "milagro griego" se agotaron, el alma del griego experimentó la amargura de su pesimismo. Su vida no tenía destino. "La verdad obliga a decir —escribe Gernet Boulanger— que en cierto sentido, el alma griega carece de esperanza. Pero también es cierto que se acomoda al ser; se acomoda a un mundo bastante humanizado respecto al pensamiento para que, en fin de cuentas, coincidan la *naturaleza* y la *ley*. No tiene que sobrepasar antinomias radicales. No tiene que trascenderse. Sólo tiene que conservar su disciplina; mantener esa disci-

plina, asegurar la paz interior, condición necesaria del *soberano bien*, tal es, la época clásica, la más alta función de la religión" (38).

La religión como expresión del alma griega, enfeudadas ambas en el marco de la ciudad, hacían de la primera una forma intrascendente y de la segunda un alma sin esperanza y pesimista.

Esta situación no podía perdurar. Había durado todo lo que podía durar. Llegó el tiempo en que la ciudad empezó, por su excesivo crecimiento hacia lo supraciudadano, a lesionar al individuo para defenderse y subsistir ella.

Entonces la interna situación espiritual del hombre griego, tuvo su expresión más grandiosa en la *creación de la tragedia*.

De paso advierto que no puede aceptarse, ni a título de simple hipótesis de trabajo, la afirmación de que la tragedia, en Esquilo sobre todo, es una nueva creación artística del pueblo griego para distraer sus ocios colectivos en los juegos y fiestas de las ciudades.

La tragedia es el sucedáneo de la teología que la religión griega no tuvo; sucedáneo que resumaba la preocupación insalvable del alma humana y trataba de despertar para buscar su destino y salida a su vertiente dirigida hacia lo ilimitado y absoluto.

Allí Esquilo planteó y resolvió los interrogantes del alma desesperanzada de los griegos. La Comedia vino después (39).

La fuerza interior del alma humana, su sed de lo absoluto, se expresó en la tragedia, en la poesía, en la filosofía, en la polémica; y se desató en la rebelión contra la ciudad.

La forma política —en el sentido moderno general de esta palabra— con la cual el griego ganó su batalla contra la polis, fué la organización superior de la ciudad. Aparentemente la ciudad conservó su carácter primigenio autónomo.

Pero su coordinación con el resto de la vida griega le hizo perder su primitivo vigor y hegemonía sobre la vida individual.

Al ensancharse el cuadro de la vida griega disminuía la presión que la ciudad ejercía sobre el individuo. Este quedaba librado a su propia iniciativa con una amplitud mayor. El solo hecho de universalizarse ciertas normas y formas de vida — jurídicas, sociales, económicas, políticas, religiosas, morales, etc. — contribuía eficazmente a que el individuo encontrase materia su-

(38) *El genio griego en la Religión*, II. P, C. IV. La piedad (final).

(39) Cfr. NIETZSCHE, *El origen de la Tragedia*. G. MURRAY, *Esquilo*, El creador de la Tragedia,

ficiente para empezar a discutir la verdad absoluta (universalmente valedera) de ciertos principios de la vida griega.

Con ello la filosofía entra en una faz crítica en la cual el hombre individual tamiza de nuevo los elementos sociales que le dieron nacimiento: dioses, leyes, cultos, normas, principios, soluciones, convivencia.

Es un torrente desatado que aparece en forma de violenta democracia ateniense y griega, en la cual naufraga todo lo que constituyó el punto de creación del clasicismo.

Los dioses se universalizaron, los cultos se homologaron, las leyes se hicieron generales, las costumbres buscaron su raíz común en la naturaleza.

El griego empezó a descubrir al fin que su dicotomía fundamental, griego-bárbara, no había sido más que una condición de trabajo; pero no era una postulación esencial.

La ciudad se ahoga en su propio recinto amurallado; la metrópolis se diluye entre la multitud de las colonias; Atica comprende que su hegemonía es una etapa. El hombre griego comprende que desde Asia hasta Sicilia y desde Acaya a Macedonia hay una *Hélade*. Así nace la primigenia noción del helenismo que recoge a todo lo griego.

"Oh hombres, aquí presentes! Os creo a todos unidos, parientes y conciudadanos, por naturaleza, no por ley; porque lo semejante está unido en parentesco con su semejante por naturaleza; pero la ley como tirana de los hombres, en muchos casos emplea la violencia contra la Naturaleza", exclamaba Hippias ⁽⁴⁰⁾.

"Nosotros respetamos y veneramos a quien es de noble origen, pero no respetamos ni veneramos a quien tiene un oscuro conocimiento, Haciendo esto, obramos unos con respecto a otros, con un espíritu bárbaro. Porque por naturaleza, todos somos iguales, absolutamente, bárbaros y helenos.... Pues todos respiramos el aire por la boca y por las narices..." ⁽⁴¹⁾.

Griego es todo aquel que recibe la impronta de su espíritu. ¿Por qué no hacer partícipes a los demás de aquellas actitudes fundamentales que ellos adoptaron?

Por otra parte, el camino hacia una hegemonía político-militar griega, fundada en la fuerza superior de las armas y de los ingenios, convenció a los griegos de dos cosas: que sus perfecciones eran comunicables y que tam-

⁽⁴⁰⁾ PLATÓN, *Protágoras*, 337.

⁽⁴¹⁾ ANTIFONTE, frag. II - Papyri Oxyrinchi. Cfr. UEBERWEG, G. *der Phil.*, I. § 30. P. 128, 29.

CAPELLE W., *Die Vorsokratiker*, Kap. XI. Antiphon. 12.

MONDOLFO R., *El pensamiento antiguo*, v. I, Libro II. C. I - III. B. Antifonte.

bién los otros pueblos se esforzaban por la perfección logrando algunas conquistas.

Los pueblos de Oriente que recibieron la influencia griega aprendieron de ellos con tanta perfección que en algunos casos les superaron. Testigo el Asia Menor y la Magna Grecia.

Los griegos que se mezclaron con los pueblos orientales aprendieron que los grandes principios de la naturaleza y de las cosas tienen una universal validez y hacen su aparición en todos los pueblos.

"El único verdadero estado es el mundo entero", afirmaba Diógenes el Cínico.

"No nos encerremos en estados y naciones, separados cada uno por las propias leyes, sino que consideremos a todos los hombres como connacionales y conciudadanos, y la vida sea una sola y uno el mundo, como rebaño criado con la ley común del pasto común". Tal era el pensamiento de Zenón estoico ⁽⁴²⁾.

Ambos testimonios ya traducen un evidente cambio en la actitud espiritual de Grecia. El período de oro había pasado para dar lugar a una nueva visión de la vida y del mundo.

El griego quedaba así expuesto, como desquite, al influjo de todos los pueblos y de todas sus fuerzas espirituales.

Con la acerada crítica que sus filósofos hicieron, los griegos quedaron sin ciudad, sin ley, sin culto, sin dioses y sin moral. El alma griega se transformó en una cuenca situada en el llano junto a las montañas. Las aguas comenzaron a descender desde otros pueblos y llenaron el alma griega dando movimiento a aquella forma típica de la diáspora helénica: *el sincretismo*.

Podemos recapitular así con Gernet-Boulanger: "Tales han sido las consecuencias principales de la disolución de la ciudad: descrédito de los dioses de la religión oficial y de los cultos cívico-políticos; por consiguiente, liberación de la conciencia individual que puede buscar a su agrado, en adelante, la satisfacción de sus necesidades religiosas" ⁽⁴³⁾.

c. *Los elementos integrantes del helenismo*. — Alejandro amasó su imperio preparando una tormenta que se desató a su muerte: la lucha entre los Diodochos o sucesores (διόδοχοι). El imperio se divide una y otra vez por las guerras reiteradas que se suceden durante casi un siglo hasta que los celtas arruinan ya definitivamente el poder político de Grecia.

Los conatos para restaurar una hegemonía conductora en la cuenca austrooriental del mar Mediterráneo fueron ineficaces.

⁽⁴²⁾ DIÓG. LAERCIO, VI, 72; PLUTARCO, De Alex. vita I, 6.

⁽⁴³⁾ *Op. cit.*, III P. C. I - fin.

El helenismo era una realidad nueva, con elementos que no incluían una conducción hegemónica de Grecia en lo político.

Comienza a actuar este fenómeno social merced a sus elementos integrantes. Como fermentos vivos leudan la masa de los pueblos y el conjunto recibe los caracteres propios de los pueblos foráneos.

Así surge el *sincretismo*, fenómeno singularísimo que acaece en la diáspora griega o helenismo.

La lengua común. — El primer elemento integrante es ἡ κοινὴ διάλεκτος derivado, sin duda, del dialecto ático, al perder éste vigencia popular.

El lenguaje culto de Atica no prospera como vehículo expresivo del helenismo. Los pueblos someten —como hace observar Niebuhr— a su propio espíritu el carácter de la lengua griega.

Esa κοινή adquiere por entonces una significación particular. No se trasvasa el cultivo intelectual de los grandes creadores de Grecia; en cambio pasa a fermentar la mentalidad oriental el equipo de conceptos y juicios que las distintas derivaciones últimas del pensamiento griego había tenido: los Sofistas, la Stoa, Epicuro, los Cynicos, la Skepsis.

Ese fermento griego se va a encontrar con la dogmática de las religiones foráneas: cultos egipcios, asirios y babilónicos; la astrología y las formas religiosas de Asia Menor; la doctrina irania y por último, el judaísmo, mejor elaborado en Alejandría donde la comunidad semítica tenía arraigo y gravitación.

La mentalidad popular era configurada por esas dos líneas cuya respectiva influencia desigual se aprecia en los representantes más destacados de las diferentes tendencias.

Todos van a parar a un sincretismo o soldadura de ambos elementos bajo una unidad, si no realizada al menos buscada e intentada.

La regencia de los grupos cultivados se ejercía sobre los pueblos a través de la lengua común o κοινή, dialecto que enlazaba tan dispares comunidades humanas.

En tiempo de San Pablo y de los Padres nos encontramos con la polémica viva entre los filósofos —grupos conductores representativos— y los nuevos heraldos del Evangelio, frente a un pueblo que no era mero espectador sino parte interesada y activa. Se trataba, diríamos, de una polémica entre dos jerarquías que aspiraban a gobernar a los pueblos, profiriendo ante él sus razones y sus títulos.

A eso se debe el carácter vivo que revisten las disensiones y la difusión evangélica en la primera época patristica.

La noción de naturaleza (φύσις), verbo (λόγος), poder (δύναμις), materia (ὕλη), sabiduría (σοφία), conocimiento (γνώσις), etc. son ele-

mentos y puntos fundamentales con los cuales dichos pueblos configuran su concepción de la vida, de la muerte y del hombre.

A eso se añade su propia teología mítica en su mayor y más importante porción.

Con esos elementos se traza una cosmovisión; con ella se proyecta una conducta; y en ella se desenvuelve una vida con su civilización aparejada.

El helenismo era una actitud viva que pudo ser una regencia espiritual griega hasta configurar la fisonomía del mundo.

Pero no llegó más que a vincular y preparar una fermentación de elementos heterogéneos cuya concreción histórica es el *sincretismo*.

Para esta función la lengua griega cumplió una poderosa incitación. "Parece como si el griego —escribe J. Burckhardt— contuviera ya virtualmente en sí la futura filosofía; tan infinita en su adaptabilidad a los pensamientos cuya transparente envoltura es, pero más completa aún a los pensamientos filosóficos" (44).

Podríamos señalar en la lengua griega condiciones fundamentales que la hacen vehículopreciado del pensamiento: transparencia e independencia.

El pensamiento —sobre todo la filosofía— busca el perfil bien destacado de sus concepciones. Las palabras que tienen una raíz capaz de sugerir en formas varias todos los matices que una idea necesita para entrar bien en escena, son las palabras felices. Basta citar la palabra verdad: ἀλήθεια.

La lengua griega se desprende de la concretidad tanto como para tener independencia respecto a la imaginación y el sentido.

Por lo mismo es al pensamiento filosófico lo que el cristal a la luz: una manera de corporeizarlo sin ocultarlo (45).

La escuela de los filósofos (46). — ¿Qué era el filósofo en Grecia? "El magnánimo no hace secreto del odio y del amor; es cosa del tímido ocultar sus sentimientos, él toma más a pecho la verdad que el parecer de los hombres, habla y obra paladinamente. Pues es de ánimo libre, porque menosprecia todo lo demás; dice la verdad sin ambages, salvo cuando es oportuna la ironía, la cual emplea a menudo contra la turbamulta; en la vida no se deja

(44) *Historia de la cultura griega*, Sección VIII - I initio. Madrid, 1936 - 1944; ENRICO BRUDERS, *La Costituzione della Chiesa* Firenze, 1906 (versión de Ch. Villa), C. I. Sviluppo dei vocaboli e dei nomi nella lingua viva greco-cristiana.

(45) Sobre la eficacia y significación sociológica del lenguaje no cabe duda que sea ponderable. En la elaboración de las lenguas se trasmuta el genio de los pueblos; y las lenguas los educan. Cfr. K. VOSSLER, *Filosofía del lenguaje; Los límites de la sociología lingüística*.

(46) Cfr. J. R. SEPICH, *Introducción a la Filosofía*. L. I, P. I, C. II - III: *Interpretación de la historia*.

regir nunca por otro si no es por un amigo, pues de otra suerte se haría esclavo; pues todos los aduladores son almas bajas y todos los traidores son lisonjeros. El magnánimo de nada se admira; pues para él nada hay admirable; no se acuerda de las injurias, no porque se olvide presto sino porque menosprecia la mala voluntad”.

“No habla de los hombres, ni de sí ni de otro, ni se preocupa de si le alaban o vituperan, ni es encomiador. No dice mal de sus enemigos a menos que con la injuria se lo irrite”.

“No se preocupa por las necesidades o menudencias de la vida; no se enoja; pues esto pertenece al hombre que se preocupa de tales cosas”.

“Es el hombre que sigue lo bello y las cosas que no acarrearán provechos exteriores, antes que lo que es útil y provechoso. Pues se basta más a sí mismo”.

“Su andar y su ademán es considerado y grave; su voz, profunda; su habla grave y moderada; pues no es precipitado ya que no se entusiasma por pequeñeces; y el que nada tiene por grande no se deja arrastrar fácilmente” (47).

Esto quiso hacer Grecia de su filósofo. La polémica que se entablará más adelante entre los filósofos y los Padres, se basará precisamente en que aquéllos han conservado las condiciones accidentales y han evacuado lo esencial de la magnanimidad descrita por Aristóteles. El reproche se dirigió especialmente a ciertos seguidores de la Stoa, de Epicuro y de la Skepsis (48).

El filósofo en Grecia y en el helenismo nunca fué una institución oficial del Estado sino la expresión viva de la vida personal que se llevaba en la convivencia.

Se puede exagerar la función estatal y también el individualismo del filósofo griego (49). El filósofo y la filosofía no son una creación estatal en Grecia; podría, incluso, decirse que el Estado los ignora a ambos. Pero el filósofo y la filosofía no nacen en Grecia del individualismo, sino de la convivencia. Quiero decir que la convivencia humana, el valor sociológico de la ciudad griega, condicionaron enérgicamente la aparición, la formación y el carácter del filósofo y la filosofía.

Evidentemente son individuos quienes asumen la actitud de filósofo;

(47) ARISTÓTELES, *Ethic. a Nic.*, L. IV. C. III [1124].

(48) Para la exégesis del pasaje citado y su análisis, véase S. THOM., *In X Ethic.*, L. IV, Lectio X.

(49) Cfr. J. BÜCKHARDT, *Historia de la Cultura griega*, vol. III - VIII: *Sobre la Filosofía, la ciencia y la oratoria*, IV: *La libre personalidad*.

mas no sin vinculación a la sociedad de la cual surgen como expresión de su anhelo por la perfección ⁽⁵⁰⁾.

Las poderosas figuras de los filósofos griegos son condensaciones individuales de una pujante convivencia política. Sócrates no pudo jamás nacer en Etiopía ni Aristóteles en el Ganges.

Esta vinculación al contorno vivo social y la independencia con respecto a lo estatal, configura al filósofo griego de una singular manera, pues deja en libertad para expansionarse, toda la fuerza de la personalidad. Así se ha logrado acuñar la figura prototípica del maestro en Sócrates, en la forma de su discípulo Platón.

Platón es un *διάδοχος*; es un heredero que recibe el patrimonio espiritual de su maestro, su vocación y su misión; pero al mismo tiempo es el representante de su ciudad. Porque entonces la ciudad era el contorno vivo y la medida adecuada para la convivencia humana.

Así se explica que aparecieran los filósofos en diferentes ciudades, como típicos representantes de la espiritualidad de los mismos. Abdera como Efe-so; Atenas y Elea; Klazomene y Estagira; Mileto y Colophonte; Samos y Agrigento; Cyrene y Leontini, etc., etc., fueron cuna y escenario de sus filósofos.

La respectiva filosofía no escapaba tampoco al influjo del medio sociológico en la cual se originaba.

La ciudad los engendraba, en el más amplio y comprensivo de los sentidos y la ciudad los mantenía.

El ocio fecundo dió a los filósofos la posibilidad de ejercer su misión y entablar esa competencia científica que animó la vida griega durante siglos.

Si tenían repercusión era porque el contorno ciudadano resonaba con sus tonos. No por nada eran núcleo de cristalización de un estado espiritual que se hallaba en vías de solución impregnándolo todo en la ciudad.

El filósofo no era un extravagante; sino justamente lo contrario; el personaje que nucleaba y formulaba lo más íntimo de la vida griega que se hallaba diluido en la ciudad.

La prueba inequívoca se tiene en la situación de los filósofos; fueron hombres del primer rango ciudadano, consejeros de sus ciudades consagrados a sus aspiraciones. Evidentemente no continuó en cada caso semejante situación. Mas la posibilidad de su existencia no se logra sin esa compenetración con su tierra germinadora.

En verdad cumplieron su misión; fueron en su mejor etapa, ejemplos de

(50) Cfr. J. R. SEPICH, *La actitud del filósofo*. Primera reflexión: La actitud histórica del filósofo, Buenos Aires, 1946.

sus propias palabras. La veneración circundó la persona de los filósofos, porque su conducta circumspecta, magnánima y generosa aureoló sus vidas.

Son múltiples los ejemplos del desprendimiento y austeridad de los filósofos que concitaron para sí la reverencia de sus conciudadanos evadiéndose mediante la pobreza voluntaria de los compromisos que traban la independencia en el juicio sobre las cosas y las personas.

Esta aspiración se intentó; mas no podía durar ni lograrse plenamente (51). Pronto los síntomas de la inevitable tragedia griega hacían su aparición. Los cínicos —fundados por Antístenes— fueron ejemplos de austeridad; luego dieron en la grosería y la desvergüenza justificando lo que después hizo de su patrimonio el término para señalar a los que se mofan de la dignidad y la rectitud blasonando de su descaro.

Por esta misma decadencia insana se explica la virulencia con que los Padres tratarán a los filósofos —epicúreos, estoicos y cínicos en especial— enrostrándoles la *inanidad de su forma de vida*.

Porque, en verdad, el filósofo no sólo intentó la creación de una doctrina, de una secta en el pensamiento, sino también una forma de vida. El anecdotario es rico a este respecto (52). No cabe duda respecto a los cínicos, los pitagóricos, Tales, los estoicos, etc.

La inevitable *raccolta* de adherentes los hizo trashumantes. Los vemos viajar por razones científicas; mas también por razones proselitistas.

Cuando la declinación en los ideales y en las realizaciones se acentúe, aparecerán los sofistas, los asalariados de la enseñanza, los sectarios y los personajes que vivían haciendo de sus vidas una andanza que mereció de Aristófanes el título de *haraganería* (53).

Que no se pudo lograr como fruto maduro, que haya declinado el trabajo de realización y acentuado la declinación moral, no impide reconocer que el filósofo griego es un *paradigma de humanidad* creado como forma ideal de vida. Le faltó sentido religioso, sentido de lo divino. Pero esa era la significación de los personajes que Grecia propuso como σοφοί.

(51) Para una explicación de la raíz de esta imposibilidad, véase: SEPICH: *La actitud del filósofo*: Primera reflexión: la actitud histórica del filósofo

(52) "En tiempo de Diógenes se iba a Atenas para estudiar la vida de allí, pero se era retenido por la filosofía, como Filisco de Egira (el que después le enseñó a Alejandro las γράμματα) cuando oyó a Diógenes. Su padre le envió a su hermano, y a éste le pasó lo mismo; entonces vino el padre y también se volvió filósofo".

PHILISKOS. J. BURCHARDT, *Hist. Cult. Grieg.* vol. III, Sección VIII-IV, pág. 342 nota. El autor coloca esta irónica frase acerca del caso Filisco: "Si se hicieron cínicos, y ya eran ellos pobres, la cosa se comprende mucho mejor. Serían en Atenas tres mendigos más".

(53) *Las nubes*, 331. sgs.

Cuando la ciudad barrió a sus filósofos, era la época en que éstos habían deshecho con su crítica los grandes valores de la ciudad griega: sus mitos, sus dioses, sus leyes. Lo hicieron así porque advirtieron la insuficiencia y la falla de la *creación o realización griega concreta*; aunque siempre estimaron el valor auténtico de la *primigenia aspiración helénica*.

Las ciudades echaron a sus filósofos, porque entre el esfuerzo para superar una realización buscando una mejor forma para la primitiva aspiración y la cómoda fruición de lo alcanzado, prefirieron gozar de la bella ciudad y expulsar a los filósofos que no se avenían a gozar en el error del mito ni a aquietarse en la mentira de los dioses. Entonces se los condenó por ἀσεβεια o impiedad. Sócrates murió así. Otros en cambio, giraron y torcieron el rumbo. Con estos últimos se van a encontrar los Padres.

El fruto de esta posición singularmente prominente de los filósofos en la ciudad griega, fué la escolarización de la filosofía.

Las escuelas de los filósofos pasaron por climas diversos; adscripción a una doctrina, ingreso a la secta, formación intelectual, posición cultural y aspiración a una forma de vida.

Muchas escuelas eran sus fundadores. Algunos perduraron en la medida en que pudieron ser *sucedidos* sus maestros. Otros perecieron más o menos presto. Platón, la Stoa, Epicuro, Aristóteles y su escuela de Atenas, no sólo subsisten sino que emigran y llegan a prolongarse como la señalada en último término, hasta la época patristica.

Alejandro recibió a estos escolarcas que constituyeron un frente griego ante la posición evangélica.

La cultura griega. — La expansión helénica realizada por Alejandro puso en comunicación viva a los diferentes pueblos, principalmente aquellos costeros que mantenían tráfico comercial. Hasta entonces, v. g. el Egipto, era para el griego un mercado y un mundo lleno de curiosidad para los estudiosos. Mas ambos pueblos no configuraron una totalidad.

El ejemplo de Egipto es instructivo porque la fusión de elementos culturales dió por resultado una entidad grecoegipcia. Así la religión grecoegipcia presenta un modelo de la influencia helénica sobre las estructuras culturales vernáculas de los pueblos sometidos o integrados al helenismo.

Con la religión van unidos elementos culturales primordiales. Además del culto, la teología y los mitos, van aparejados a la religión, los festivales. Esta institución incluye un trasvasamiento y comunicación en la cual los pueblos se acercan en la adoración a sus dioses, en sus conceptos fundamentales, en sus cánticos, en sus expresiones artísticas, poéticas, cultas y populares, etc.

La tríada alejandrina — Serapis - Isis - Herpokrates — reviste un

carácter propio para servir de unión a los pueblos griegos y egipcios en su convivencia después de la conquista.

La fusión de dioses grecoegipcios es un hecho notable en el cual ambos elementos buscan su ubicación. Sin embargo, también los griegos tomaron para su culto divinidades egipcias.

Naturalmente el influjo griego traza una curva cuyo inevitable descenso tenía que venir con el reconocimiento de los dioses nativos ⁽⁵⁴⁾.

El griego concebía la religión bajo estos dos aspectos, teniendo en cuenta las variantes ejercidas por los poetas líricos y los trágicos, la filosofía y la política: primeramente; la creencia griega es pura creación de la nación; nacida y transmitida *laicamente*, sin valor sacral; de allí su antropomorfismo, debido fundamentalmente a los poetas. Tal es la tesis sostenida por Burckhart en su *Historia de la cultura griega*.

En segundo lugar; la religión griega es una glorificación del hombre; de allí el culto de los héroes que significa la manera cómo se verifica el tránsito del hombre a la divinidad ⁽⁵⁵⁾.

Por lo menos desde el s. VII a. C. la adoración de los dioses y los héroes estaba firmemente asentada, como lo prueba la ordenanza de Draco mandando a los atenienses adorar a sus dioses y héroes de acuerdo a la tradición. En lo cual se advierte que no se trataba, por entonces, de una innovación sino de algo ya practicado e incorporado a la vida griega ⁽⁵⁶⁾.

El intercambio con los pueblos en los cuales se afincó la diáspora griega se hizo más y más intenso, vital y recíproco.

Por eso el helenismo no puede concebirse como el trasplante —por otra parte imposible— integral de una cultura, sino por una impregnación recíproca de lo griego y lo vernáculo. Prueba de lo cual es la reminiscencia de lo local en diversos sitios y la inevitable decadencia de lo griego, posterior al primer período de entusiasmo con que el elemento helénico fué recibido por los pueblos conquistados.

La realidad del helenismo dió como fruto el *sincretismo*, forma peculiar que apareció en diversas regiones como una maduración o resultancia —progresiva o regresiva— de la mezcla intentada por lo griego en dispersión y lo indígena de cada zona. Quizá el elemento activante no fué tanto lo griego como lo oriental.

(54) Cfr. J. G. MILNE, *Gracco - Egyptian Religion*; *Hastings Encyclopaedia of Religion and Ethics*, vol. VI.

(55) Para una visión general de la religión griega: FARNELL: *Greek Religion*; *Hastings Encyclop. of Relig. and Ethics*, vol. VI.

(56) A. C. PEARSON, *Heros and Hero-Gods (Greek and Roman)*; *Hastings Encyclop. of Relig. and Ethics*).

El sincretismo. — No es una determinada escuela filosófico-religiosa como podía ser el Ophitismo o la Stoa. El *sincretismo* es una *tendencia* cultural y espontánea a la vez, que atraviesa y serpentea en la actividad filosófico-religiosa de un largo período histórico y de la creencia popular. Es además un *hecho cultural* que cuenta con varias manifestaciones, entre otras el *gnosticismo* y el *hermetismo*. *Sincretismo* es, *genéricamente*, la amalgama de tipos diferentes de pensamiento y creencias.

Especificando su valor, el término *sincretismo* expresa una tendencia (en sentido lato puede llamarse escuela) a sistematizar dentro de la unidad, mediante categorías tomadas del pensamiento griego, las oposiciones y diferencias de varias doctrinas religioso-filosóficas.

Por eso el *sincretismo* es una expresión polivalente. Existe un sincretismo oriental gnóstico, neoplatónico, judeo-platónico, etc., etc.

Además el término *sincretismo* reviste una significación para la historia de la filosofía y otra diversamente matizada, para la Teología.

En cuanto a la cronología, el *sincretismo* (en su significación más general) prácticamente nace con la transmigración y transplante de los pueblos. Es la solución para la convivencia y la paz. Sus manifestaciones se advierten en lo popular-religioso-político, desde el s. IV a. C.

En tiempo de las grandes monarquías orientales, persas y babilónicas, cuando impusieron su religión dualística a varios pueblos de origen semítico, ya crearon para los mismos la necesidad de coordinar (a falta de energía o posibilidad de lucha) las creencias dispares y opuestas.

Con la conquista de Alejandro esta urgencia del sincretismo se acrece y se facilita. Porque el elemento cultural griego en parte seduce y en parte facilita la tarea sincretista.

La filosofía griega —sobre todo el estoicismo— ofrece a los pueblos orientales un marco para sistematizar y reducir a unidad, la dispersa y polícroma muchedumbre de sus creencias y mitos.

Esa misma filosofía —sobre todo el epicureismo, cinismo y escepticismo— agudiza el sentido crítico y ella misma critica los pensamientos de esos pueblos actuando a manera de solvente de las creencias populares y reductor de la multiplicidad en la unidad racional. Por supuesto que esto se logra en medida, regiones y formas harto diferentes ⁽⁵⁷⁾.

De ello se pueden citar dos ejemplos eximios de este doble influjo: el estoicismo y el neoplatonismo que actuaron el uno sobre masas de pueblos

(57) Cfr. E. F. SCOTT, *Gnosticism. 2. Relation to Syncretism*; *Hastings Encyclop. of Relig. and Ethics*.

orientales y el otro hizo su aparición típica en Philon de Alejandría con su sincretismo judeoplatónico.

Conviene acentuar el carácter del influjo que el elemento cultural filosófico griego ejerció en la formación de los sistemas sincretistas. Fué evidentemente de disgregación en sus escuelas críticas y de sistematización, sobre todo en el estoicismo. Los mitos, el pensamiento y la creencia oriental sometida a la revisión del pensamiento griego, claudicó en sus formas más populares e infundadas; sólo quedaron en pie aquellas concepciones más profundas y genuinas que pudieron contraoponerse al pensamiento griego.

Así la religión astral babilónica con su creencia en las series de cielos ascendentes —en opinión de Anz (*Zur Frage nach dem Ursprung de gnosticismus*) Leipzig 1897— ha servido de base al gnosticismo cuya doctrina fundamental es la progresiva ascensión del alma. El gnosticismo es una forma de sincretismo.

Bousset (*Hauptprobleme der Gnosis*) opina que la religión de Zoroastro ha sido el hilo conductor del gnosticismo ⁽⁵⁸⁾.

Lo griego hizo la doble acción de disolver muchos elementos incorporados algunos, integrantes otros, esenciales muchos, de las creencias orientales y facilitar la reunión de tan divagantes esencias en los sistemas sincretistas de la filosofía religiosa.

Se comprenderá así, cómo el sincretismo no es un fruto natural del espíritu griego, ni siquiera de la diáspora helénica. Es el efecto que lo griego causa en espíritus que no poseen la envergadura y el temperamento espiritual helénico y a su vez el reflejo que padece el genio de Grecia.

Las formas sincretistas revelan todas, sin excepción, la presencia de una acción de elementos helénicos y la trama de las creencias orientales. De ambas nace la forma sincrética múltiple: Oriente da la materia, Grecia la forma.

Esta observación sirve para reducir a una significación más precisa y limitada, el término *sincretismo*. En los dos primeros siglos de nuestra era fué cuando tuvo su plena epifanía y la más lozana; si bien su influjo se extendió vigoroso hasta fenecido el siglo IV. Y su comienzo diáfano no debe negarse ya en la cuarta centuria d. C.

En este sentido Harnack ha definido el gnosticismo como "una aguda helenización del Cristianismo" ⁽⁵⁹⁾. Porque en su concepto el elemento juda-

⁽⁵⁸⁾ El sincretismo apareció como una *solución* (equivale a *solvente*) a la promiscua convivencia de mitos populares. Cfr. PINARD DE LA BOULLAYE, *Estudio comparado de las Religiones*. T. I, C. II, N°. 22-28. Acerca del babilonismo. Cfr. W. SCHMIDT, *Manual de Historia comparada de las Religiones*, IV. P. C. VIII; H. ZIMMERN, *Babylonians and Assyrians*, *Hastings Encyclop. of Religi. and Ethics*.

⁽⁵⁹⁾ *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I - 226.

co había sido sistematizado por el espíritu del helenismo. Lo que importa aquí es destacar la presencia de los dos elementos, sin aceptar la liviana identificación entre la teología judía y evangélica.

La misma curiosa polivalencia del significado del término *sincretismo* aparece en el origen y uso del vocablo.

Se debe a Plutarco la primera acuñación del término συγκρητισμός en su tratado "De fraterno amore" - 19 - con un sentido de reconciliación y unión política de los cretenses frente a un peligro común.

Ante un riesgo que atañe a todos por igual, los ciudadanos de Creta ahogan sus diferentes opiniones en la unidad de una actitud común.

Otras derivaciones del término desembocan en un uso técnico, sobre todo teológico, aplicado a la historia del dogma estudiado en sus orígenes ⁽⁶⁰⁾.

El *sincretismo*, técnicamente aplicado el vocablo, se refiere a un fenómeno de la historia de la religión consistente en la *fusión de doctrinas o cultos de diversas religiones*.

El valor filosófico del término, fué aplicado durante el siglo XV al conato de reconciliación entre partidarios del platonismo y aristotelismo.

Modernamente, la coadunación sistemática de diferentes escuelas filosóficas se denomina, más bien, eclecticismo.

Técnicamente, al hablar de *sincretismo* se descuenta que se lo hace del hecho religioso, prominente a lo largo de las cuatro primeras centurias de nuestra era y desde cuatro siglos antes de Cristo.

Las etapas y fases del sincretismo. — El proceso que sigue la compenetración de Occidente y Oriente en el helenismo, recorre tres etapas: la *asociación* de las divinidades; la *asimilación* de las mismas o theokrasía (θεῶν κράσις) y el *sincretismo* propiamente dicho o concepción unitaria religiosa principalmente en la doctrina y el culto.

Las tres etapas pueden concebirse como sucesivas; pues el desenvolvimiento que implican, ha sido un proceso sucesivo que culminó por obra de la especulación filosófica volcada en lo religioso.

De allí que el sincretismo tenga dos fases bien diferenciadas por su significación, por su aporte e influencia: la faz popular y la faz culta de los filósofos.

La cronología de las tres etapas puede señalarse así: en primer término, como fenómeno religioso, no es privativo del helenismo. En los mismos pueblos orientales acaece en forma e intensidad variable. La historia religiosa

(60) JAMES MOFFAT, *Syncretism; Hastings Encyclop. of Relig. and Ethics*.

de Israel delata la presencia de esta tendencia popular, tan fustigada por los profetas.

Grecia la conoce desde largo tiempo; pero sobre todo se desata el torrente con la conquista de Alejandro. La forma en que termina el sincretismo, es decir, su última etapa y su faz filosófica, constituye el hecho prominente de los cuatro primeros siglos de la era cristiana.

La asociación de las divinidades que por razones políticas o militares se encuentra en un mismo pueblo, es fruto de la piedad e ignorancia popular. El guerrero que va a la lucha contra otro pueblo, si puede asociar el auxilio de los dioses del enemigo, lo hará.

Esto nace del concepto fundamentalmente político de la religión politeísta, tanto griega como oriental. Los dioses lo son de la *πάλις*.

El Pantheon (*πᾶν - θεῶν*) o Pandemonium es la expresión cultural de esta etapa y faz del sincretismo.

La *asimilación*, del mismo origen fundamental, a veces surge de una raíz insignificante, como ser la supresión de una palabra en la expresión de los diferentes dioses; tal es el caso de los Dióscuros y Cabiros de Delfos que se transformaron, por confusión, en Dióscoros kabiros, una sola divinidad.

La *asimilación*, aporta al dogma religioso politeísta, un elemento que tiende a subsanar el defecto de grandeza e infinitud que padecen los dioses.

La fusión (*κράσις*) de varios dioses en uno, hace que el resultante se enriquezca de sus cualidades y poderes gracias a la unidad.

En esta etapa es particularmente influyente la teología caldea, tendiente a la unidad cósmica universal.

El elemento o material que como un torrente se vuelca en la imaginación creadora de la piedad popular es inmenso.

Las sectas de misterios y el culto de Dionysos, divinidad y movimiento bajado de Tracia con conexión oriental, crecen y proliferan en Grecia en una medida extraordinaria.

Los cultos egipcios siempre estuvieron en comunicación con la comunidad helénica. Las divinidades egipcias como Serepis e Isis entre otros, dan origen a verdaderas *pantheas* o divinidades casi universales. Y no sólo se trata de mitología, es decir, de influjos doctrinarios sino también culturales, tanto en lo egipcio como en lo dionisiaco.

Los dioses asirios y babilonios ejercieron una influencia enorme por su dimensión más que por su compenetración. Asirios y babilonios aportaron al sincretismo su fondo de naturismo en la interpretación de las divinidades.

La astrología dejó rastros bien marcados en los grupos sincretistas. Los maniqueos del tiempo de San Agustín aún llevan señales de su influjo.

Los cultos de Asia Menor se difundieron profusamente en Grecia: Sa-

bazios, Dionisios asiático, Baco tracofrigio, Baal, etc. pulularon en la diáspora del helenismo y en Grecia misma.

Los cultos iránicos desde antiguo han gravitado en la conciencia religiosa de Grecia. Desde el orfismo que le debe, sin duda, valiosos elementos al Irán, hasta el maniqueísmo, la escala no se interrumpe en la historia.

Por último, la más valiosa, es la contribución de la religión judía. El monoteísmo judío, único en la antigüedad, pone en el fermento griego el principio que puede rehabilitarlo si se deja conducir, o aniquilarlo si se resiste. Y así fué.

Basta rememorar aquí la comunidad alejandrina de la diáspora judía y el nombre de Philon, para insinuar el enorme peso que ejerció en la transformación del sincretismo helénico.

La actitud religiosa griega —esto es particularmente importante— entra decididamente a ser influenciada por todas estas otras actitudes, tan pronto como se aparta de su identificación con la ciudad y en la medida en que supera esta identificación.

El Evemerismo. — ¿Creyó alguna vez el griego en la existencia de un orden sobrenatural o divino, distinto del orden que el hombre puede contemplar y conocer?

La religión griega rezuma el carácter humano de la concepción filosófica acerca de dioses immanentes y pertenecientes al mundo universo.

La crítica filosófica y el escepticismo de los pensadores destruyeron gran parte de las fantasías que los poetas habían creado —prescindamos con qué sentido— y que el pueblo había tomado a la letra.

Evemerismo designa una influencia ejercida en el sentido de destruir la creencia en un valor divino extra o supramundano de los dioses, mediante su interpretación racional. Y se ha tomado la expresión, al poeta *Euhemerus* en su obra *Ἐπεὶ Ἀναγραφὴ* escrita hacia el año 280 a. C.

La obra de Euhemerus pertenece al tipo de las utopías políticas del s. IV a. C. El poeta narra una travesía realizada del mar Rojo al Océano Índico hacia una isla feliz —Panjaia— notable no por su ciudad fantástica sino por su bondad, sobria y persuasivamente narrada.

Allí el poeta descubrió un templo dedicado a Zeus y en él, una columna de oro en la cual estaban narradas las hazañas del propio Zeus, Urano y Cronos. Zeus fué un gobernador que impulsó vivamente la civilización y erigió un santuario en Panjaia, donde se le tributaban honores. Finalmente murió y fué sepultado en Creta.

De este poema en que los dioses aparecen simplemente rebajados a la categoría de lo humano, se ha perdido la mayor parte. Los fragmentos que se conocen, sobreviven en *Diodorus* (V. 41, 46; VI. I) historiador de Sicilia

y en la versión de *Ennius*, poeta romano que vertió al latín la obra de *Euhemerus*. Los fragmentos de Ennio se conservan en *Lactantius* (Div. II, XI, 45-48, 63, 65; XIII-2, 14; XIV-1, 12; XVII, 10; XXII, 21) que los conoció a través de *Varro* (116-27 a. C.) erudito romano perteneciente intelectualmente a la *Nova Academia*.

Los fragmentos están recogidos en *Euhemeri reliquiae*. Coll, proleg. et adnot. inst. Geyza Nimethy, Budapest, 1889; y *Ennianæ poeseos reliquiae* recc., J. Vahlen, Lipsia, 1903. Ambos grupos, con su traducción también en *Fragmente de gr.* Hist. I. 300 f. F. Jacoby.

Euhemerus, amigo del rey macedonio Casandro, no perteneció a la escuela Cyrenaica propiamente.

Pero sin duda puede referirse al mismo punto de partida.

No se puede demostrar una vinculación personal con la escuela cirenaica. Otros creen, sin embargo, que la inspiración de *Euhemerus* proviene de la tradición Egipcia.

También la antigua sofística ha influido, verosíblemente, en la obra del poeta o novelista; si bien pudiera haberse ejercido a través de la escuela cirenaica.

El mayor influjo ejercido por *Euhemerus* se advierte entre los romanos, a través de la versión de Ennio.

Parece, incluso, que su obra y su espíritu llegaron a hacerse populares y muy difundidos.

Cicerón en *De Natura Deorum* (I - XLII - 119) se expresa que la opinión que hace de los dioses, varones que han llegado a dioses después de muertos "maxime tractata ab Euhemero est, quem noster et interpretatus et secutus est praeter caeteros Ennius; ab Euhemero autem et mortes et sepultura demonstrantur deorum".

A través de *Ennius* le recibieron los apologistas cristianos —Minucius Felix; Lactantius— que no conocieron el texto original y por lo mismo, la posición genuina. Contribuyeron así a la inmortalidad de *Euhemerus* y a que su teología se hiciera proverbial (J. Geffeken —Evhemeris— Hastings Encyclop. R. a Eth.).

Esta fortuna o memoria que consagra a *Euhemerus* como el creador de la teología racionalista, no responde plenamente a la verdad histórica. *Euhemerus* representa, sin duda, el espíritu de su época. Pero ha sido precedido en el método de buscar una racional humanización de los dioses, por muchos otros autores griegos. Su obra fué rechazada por las mejores mentalidades de entre los griegos.

Además, influido por los presocráticos y estoicos, su racionalismo alegorizante no suprime necesariamente la divinidad en general. A pesar de

lo cual Euhemerus, con el cirenaico. Theodoros, muchas veces es tildado de θεός.

Su racionalismo no se pronuncia sobre ese problema y aún tampoco sobre la naturaleza de los mismos dioses que él humaniza (cf. Ueberwegesch. d. Phil. I - 36-117 f.).

En efecto; *Hecateo de Teos*, historiador jónico, le precede en este método; vivió en Egipto, bajo Ptolomeo I (323-285 a. C.) y en su obra *Αἰγυπτιακά* emplea esos mismos principios racionalistas.

Siguieron el ejemplo de Hecateo, el historiador Herodoto, Herodoro, Antístenes el cínico y Diógenes. Para Hecateo, los dioses de Egipto eran benefactores de la humanidad, por esto mismo, deificados.

Euhemerus deja suponer que no desconocía la obra de Hecateo. Y los puntos de vista de la Ἱερὰ Ἀναγραφὴ son los de Hecateo, que cobra así un valor de corroboración para Euhemerus. Existe también la referencia a *Leon de Pella* en su carta de Alejandro al Olimpo.

También *Dionysios Skytobrakion* en el s. II a. C. aplica los mismos principios a los dioses antiguos.

En la primera centuria de nuestra Era, *Herennius Philo* de Biblos, en su obra *Sanjuniathon* (Σαγχουνιθαῶν) se esfuerza por mostrar que los dioses (fenicios) son hombres deificados después de la muerte a causa de los servicios prestado a la humanidad.

El evemerismo del *Sanjuniathon*, sin embargo, no significa dependencia de Euhemerus. Pues si entre los griegos ya tiene precursores, entre los semitas los tiene aún más antiguos (*L. Bayles Patton*, *Sanjuniathon* by Hastings. Ency. Rel. a Eth.).

Sin negar que las ideas expresadas por Euhemerus hayan tenido su vigencia entre los griegos, sin embargo, los escritores más serios lo han rechazado. Principalmente aquellos que tenían por propósito vindicar la idolatría contra el ataque de los escépticos (cf. Geffeken, art. cit. supra). La situación del elenco patriótico se traza, pues, con los siguientes elementos:

1. La *persona humana* en su destino político es absolutamente ligada a la ciudad; y ésta se apoya institucionalmente en la esclavitud, como servicio indispensable.
2. La *libertad política* no es una condición que deriva de la naturaleza y dignidad del hombre sino de una situación de hecho, para aquellos a quienes la μοῖρα o destino había sacado o eximido de la esclavitud.
3. La *religión popular* carecía de posibilidades para elevar su nivel; era una religión idolátrica en algunos casos, sincretista en todos, sin universalidad siempre. El dios de los pueblos era una fuerza tan ciega como el destino que gobierna la suerte política de cada hombre.
4. La *religiosidad culta* declinaba en el helenismo hacia una manifiesta impiedad, fruto de una

crítica racionalista, a la manera de Euhemerus. 5. El *ideal antiguo* del filósofo languidecía ante la imposibilidad de resolver la tragedia humana, que no sólo quiere construir la ciudad sino también trascenderla en busca de lo Absoluto.

JUAN R. SEPIOH.

EL EXISTENCIALISMO CRISTIANO DE GABRIEL MARCEL

LA VERDADERA FILOSOFÍA

1. — La ambición de Gabriel Marcel es hacer de la filosofía una "filosofía de la experiencia de la existencia". Una filosofía de la experiencia de la existencia no es una "filosofía de la existencia", que podría no ser, como tantos otros sistemas, sino una doctrina *abstracta* de la existencia, una *teoría de la existencia*. Ateniéndose a este dominio, ¿se hará alguna vez algo mejor que Hegel?

Si por el contrario, se quiere fundamentar todo sobre la *experiencia de la existencia*, hay que rechazar todos los sistemas. Es absolutamente imposible sujetarse a ningún sistema, cualesquiera sean su riqueza y su lógica, porque lo que impera, desde el comienzo hasta el fin, es la experiencia existencial, y sólo ella.

2. — Esta experiencia es prácticamente ilimitada en extensión y en profundidad. El existencialismo debe hacerse acogedor a todo lo que la vida social, la observación y la reflexión sobre lo vivido más personal puede aportar de original, —y aún a todo lo que, en el error o las desviaciones comunes, es la señal de una búsqueda y de una inquietud. El pensamiento que se expresa en las producciones literarias, novelas y poesía, como en las construcciones del espíritu, vale por el ímpetu secreto que lo anima y que le da su alcance verdadero. Aun cuando se desvía, testifica a su modo una verdad que ignora o escarnece, pero de la cual solamente proviene la aparente solidez de la que se sirve de antemano.

3. — Hay que apuntar, pues, a una *filosofía concreta*. Tal filosofía se opondrá formalmente a todos los "ismos". "La idea de un determinado cuerpo de pensamiento que sería mi sistema, me parecía inaceptable; cierta pretensión de encerrar el universo en un conjunto de fórmulas más o menos ri-

gurosamente ligadas las unas con las otras me parecía irrisorio" (1). "Lo que quisiera simplemente señalar, añade G. Marcel, es que, si la expresión "filosofía concreta" tiene un sentido, es ante todo el que ella corresponde a un repudio del principio opuesto a una cierta escolarización" (2).

4. — La observación capital es que aquí no estudiamos problemas de filosofía, *somos estos problemas*, los vivimos. "El que no ha vivido un problema de filosofía, quien no ha sido angustiado por él, no puede en modo alguno comprender lo que este problema ha significado para quienes lo han vivido antes que él" (3). Desde este punto de vista, precisa G. Marcel, hay que decir que no podría haber "filosofía concreta" sin una "tensión continuamente renovada y propiamente creadora entre el Yo y las profundidades del ser en que y por el cual somos, o aun sin una reflexión tan estricta, tan vigorosa como sea posible, ejerciéndose sobre la experiencia más intensamente vivida" (4).

Esta realidad humana es inagotable "y a este inagotable, no puede cada uno de nosotros acceder sino con el más intacto, con lo más virgen de sí mismo" (5).

5. — Con frecuencia se ha objetado a G. Marcel que tenía el peligro de degradar la metafísica en psicología, y aun en psicologismo. Pero, responde él que la objeción no toma en cuenta el sentido de la búsqueda existencial, Porque lo que ella quiere, es "restituir a la experiencia humana su peso ontológico" (6). Sin duda, la experiencia es transpuesta en pensamiento. Pero la experiencia de que se parte, aquella que no se cesa de consultar y de invocar, es una experiencia humana, cargada de un sentido que se trata de descubrir y que testimonia en favor de los fines que le dan su estructura y su forma. Porque hay un ritmo inmanente por el cual afirmamos menos nuestra individualidad que los valores por los cuales se realiza nuestra persona. El obstáculo mismo en el cual viene a poner su mira nuestra acción y que contradice el progreso espiritual al cual aspiramos, puede ser una salida hacia lo absoluto, revelándonos los verdaderos valores, únicos capaces de responder a nuestras necesidades profundas y a nuestras aspiraciones morales.

En todo eso se trata menos de demostrar que de *mostrar*. El análisis de ejemplos, positivos o negativos, cuando es bien llevado, termina regu-

(1) *Du Refus à l'Invocation*, pág. 23-24.

(2) *Ibid.*, pág. 83-84.

(3) *Ibid.*, pág. 87.

(4) *Ibid.*, pág. 89.

(5) *Ibid.*, pág. 91.

(6) *Etre et Avoir*, pág. 149.

larmente mostrando que el plan de lo humano no puede ser alcanzado sin que intervengan, no solamente en la teoría, sino en la vida misma vivida, cierto número de valores esenciales. Así se constata que la integración social en un grupo humano (familia, oficio, patria) exige a la vez libertad y fidelidad: suprimid estos valores, y está el desorden, la anarquía y la esterilidad. La armonía y el progreso que resultan del respeto a estos valores, muestran por el contrario que están fundados en el ser: introducen, pues, en algo absoluto del ser, en una especie de cantera ontológica.

6. — Se ve así dibujarse un *método*. Este método es difícil: consiste en ir en cierto modo a la búsqueda de nosotros mismos, a reencontrarnos en lo que nos define, —luego en reflexionar sobre este descubrimiento, siempre parcial y huidizo, de nosotros mismos, a fin de descubrir el sentido y el valor. La filosofía será pues ante todo una búsqueda, como lo han visto por otra parte todos los grandes filósofos. "El método, dice G. Marcel, es siempre el mismo: es el ahondamiento en una determinada situación metafísica fundamental de la que no basta decir que ella es mía, pues consiste esencialmente en ser yo" (7). La filosofía así comprendida coincide, pues, con lo que hay de más profundo, de más íntimo y de más secreto en mí.

LA EXISTENCIA ENCARNADA

1. — La experiencia que de mí tengo es, en primer lugar, la de mi existencia. El existencialismo plantea el primado existencial: yo existo. He ahí el hecho primero del que se ha de partir: el de *mi existir* y el de *mi ser*, —y no del ser en general.

Luego, la existencia, la conciencia de mí mismo como existente, es todavía la conciencia de sí como unida a un cuerpo. "Lo que planteo aquí, dice G. Marcel, es primeramente la prioridad de lo existencial con relación a lo ideal, pero añadiendo en seguida que lo existencial se refiere inevitablemente al ser encarnado, es decir, al hecho de ser del mundo" (8).

2. — ¿Cuál es el sentido de esta existencia encarnada? ¿Cuál es el sentido de la vida? Digamos que el análisis de la experiencia que hace el hombre de su situación, si llega bastante profundo, le muestra que el hombre no puede explicarse a sí mismo ni comprenderse si no se abre a una trascendencia. G. Marcel ha establecido esto por numerosos análisis existenciales, algunos de los cuales son de una gran belleza, especialmente aquellos

(7) *Ibid.*, pág. 24.

(8) *Du Refus à l'Incarnation*, pág. 33.

que versan sobre la conducta de la fidelidad y sobre la conducta de la esperanza. Insistamos un poco sobre este último, a título de ejemplo.

En *Homo viator*, G. Marcel propone, a manera de esbozo, una "fenomenología" y una "metafísica de la experiencia". La esperanza, para una filosofía auténtica, que es filosofía de la marcha y de la acción, es verdaderamente "lo cercano al misterio de la segunda virtud". Es, en efecto, la estructura normal del destino humano. Pero justamente no puede, como tal, ser llevada, ni por abajo a una simple reacción vital de defensa contra las pruebas de la existencia, ni, por arriba, a una invasión de gracia ajena a la naturaleza. Es una conducta compleja, consistente para el hombre en reparar, en situar los obstáculos por los cuales su acción se malogra, y aceptarlos también para vencerlos, pero utilizándolos como otros tantos medios sucesivos de realizarse a sí mismo, de afirmar su personalidad, por la posición misma que ellos le componen. La esperanza aparece así como el medio de hacer servir al bien del hombre lo que debiera conducir a la desesperación: es la decisión permanente de nunca capitular y volver a tomar constantemente el esfuerzo que lo debe conducir, por encima de todos los obstáculos, sobrellevados y franqueados, al término de la carrera. En un sentido, es la facultad de retomar sin cesar una nueva carrera, de realizar sin cesar una nueva marcha.

Ahora bien, en esta conducta, ¿qué creencia profunda descubrimos y cuál es su valor? El motor es sin duda cierta animación a la vida, cierto ardor que rehusa la defección y está siempre convencido que será posible asimilar el acontecimiento. Metafísicamente, eso implica una especie de prueba de lo trascendente, que es análoga a la prueba cartesiana por la noción de lo perfecto. Se espera en alguien o en algo; se espera, más aún en la vida, en el conjunto de las cosas y de los acontecimientos. Esta creencia, que hace cuerpo con todo esfuerzo humano real, significa claramente que, para la mirada del hombre que se esfuerza y que lucha, el universo tiene un sentido, y que hay en torno nuestro una finalidad de la cual nosotros participamos, gracias a la cual el destino del hombre debe cumplirse según todas sus exigencias, acabar en un desenlace conforme a sus aspiraciones más secretas⁽⁹⁾. Apenas es necesario señalar aquí, cómo las miras de G. Marcel se asemejan a las de Maurice Blondel.

Por otra parte, la esperanza, que significa solidaridad universal en el progreso hacia el ideal, implica que no se falte a los esfuerzos de otro en su marcha hacia el ideal común, —y también que se tenga fundamento

(9) Cf. P. MESNARD, *G. Marcel, dialecticien de l'espérance*, en *Vie Intellectuelle*, junio 1946, pág. 138.

para esperar de otro el socorro necesario para permanecer fiel hasta el fin, contra viento y marea, al llamado del mismo ideal. Es finalmente, progresivamente, toda la creación que es llamada a colaborar en la gran epopeya y por ahí cada actor, por humilde que sea, adquiere una dignidad moral y metafísica segura. "La esperanza, concluye G. Marcel, es, pues, la disponibilidad de un alma bastante íntimamente empeñada en una experiencia de comunión para cumplir el acto trascendente a la oposición del querer y del conocer por el cual afirma la perennidad viviente de la que esta experiencia ofrece a la vez la fianza y las premisas" (10).

EL MISTERIO ONTOLÓGICO

1. — La existencia, dice G. Marcel, es verdaderamente "el reducto central de la metafísica" (11). El mundo está "enraizado en el ser" (12). "La abstención pura y simple en presencia del problema del ser es insostenible" (13). G. Marcel tiene dos visiones esenciales: por una parte, la existencia misma del ser y, por otra, los seres mismos, mirados a la vez en su singularidad propia en las relaciones misteriosas que los enlazan entre sí (14). Vuelve a tomar bajo una forma nueva el problema y la ambición que ha solicitado a todos los grandes filósofos y que es la de reducir la oposición aparente de lo uno y de lo múltiple, de lo general y de lo individual. Pero estima, contrariamente al racionalismo y de acuerdo con los temas fundamentales del existencialismo, que lo universal no puede ser captado sino por el ahondamiento en lo singular. "Cuanto más sepamos reconocer el ser individual en cuanto tal, escribe, más orientados estaremos y como encaminados hacia una captación del ser en cuanto ser" (15). Cuando Santo Tomás nos dice que "el individuo es inefable", no hace sino subrayar a su modo esta realidad del misterio ontológico, que se podría expresar diciendo que el ser (a saber, el ser individual) es lo inexhausto. "Todo ser individual, en cuanto limitado (aunque infinito) (es) símbolo o expresión del misterio ontológico" (16). No solamente G. Marcel reconoce que el misterio del ser es el centro de la metafísica, sino que indica la vía,

(10) *Homo Viator*, pág. 90-91.

(11) *Le Monde cassé*, pág. 30.

(12) *Du Refus à l'Invocation*, pág. 109.

(13) *Etre et Avoir*, pág. 168.

(14) *Du Refus à l'Invocation*, pág. 192.

(15) *Ibid.*, pág. 193.

(16) *Etre et Avoir*, pág. 148.

describe el método para obtener la intuición del mismo. Es en experiencias existenciales que tomamos conciencia de la necesidad de la afirmación del ser. Estas experiencias son, en efecto, esbozos, aproximaciones del misterio. "Las aproximaciones concretas del misterio ontológico, escribe G. Marcel, deberán ser esbozadas no ya en el registro del pensamiento lógico, cuya objetivación plantea una cuestión previa, pero más bien en la elucidación de ciertos datos espirituales" (17). Se verá, por ejemplo, que el ser es el lazo de la fidelidad (18), que el ser es lo que resiste a la disolución crítica (19). El ser no se impone al espíritu como un bloque, sino que es descubierto en una experiencia y en una intuición. Es así que la fidelidad aparece como el reconocimiento efectivo de cierto permanente ontológico y que reconocer el valor de la fidelidad, como el de la esperanza, es propiamente afirmar el ser (20).

2. — ¿La filosofía puede bastarse a sí misma? Es lo que pretende el racionalismo, para el cual el hombre es, o debe llegar a ser, por el simple progreso de los métodos, perfectamente claro a sí mismo. Se sabe cómo los tres últimos siglos se han embriagado en cierto modo de esta perspectiva de un mundo sin enigma y sin misterio en el futuro. Se sabe también qué violenta reacción estas miras simplistas han provocado: el existencialismo Kierkegaardiano, primeramente sumergido por la ola racionalista, ha llegado a ser, en la primera mitad del siglo XX, a la vez el testigo y el artífice de esta reacción, cuyo término extremo ha sido la afirmación del absurdo del mundo (21). Es el tema que desarrollan en nuestros días las doctrinas existenciales de Sartre y Camus. Este último, en el *Mito de Sisife*, afirma que el hombre, que experimenta una necesidad de claridad y una exigencia de inteligibilidad profunda, tropieza, de hecho, en la opacidad del mundo, en una obscuridad esencial en cuanto a su propio ser y en el muro infranqueable de la conciencia ajena. De donde la conclusión: el mundo es absurdo, el hombre es absurdo, la historia es absurda.

G. Marcel está muy lejos de consentir con estas doctrinas. El mismo cristianismo que profesa con una sinceridad perfecta lo aparta certeramen-

(17) *Ibid.*, pág. 173.

(18) *Du Refus à l'Invocation*, pág. 222.

(19) *Être et Avoir*, pág. 148.

(20) *Ibid.*, pág. 173. (Cf. *Être et Avoir*, pág. 16, 55-57, 160-173, para el análisis de la conducta de la fidelidad; y *Du Refus à l'Invocation*, pág. 192-225, para el análisis de la fidelidad creadora.

(21) Cf. R. JOLIVET, *Introduction à Kierkegaard*, París, Edición de Fontenelle, 1938.

te de las teorías de lo absurdo. Pero no cree que le obligue a volver al racionalismo. Lejos de ahí. Porque G. Marcel estima que la filosofía (y acerca de ella se pone de acuerdo con una de las exigencias del pensamiento cristiano) no es verdaderamente ella misma sino en la medida en que desemboca sobre el misterio del ser. Tal vez es ella ante todo el sentido del misterio y se distingue en eso de las ciencias propiamente dichas, que no conocen sino problemas. G. Marcel ha insistido mucho sobre la distinción que conviene hacer entre *problema* y *misterio*. "Parece, dice, que entre un problema y un misterio, haya esta diferencia esencial que un problema es alguna cosa que yo encuentro, que yo encuentro todo entero ante mí, pero que puedo por eso mismo cercar y reducir, en tanto que un misterio es algo en lo cual estoy yo mismo empeñado" (22). El error capital para la filosofía consiste en degradar al misterio en problema o en pura objetividad, con la pretensión de obtener así una inteligibilidad más perfecta: la paradoja de la realidad, de toda la realidad, la mía como la del mundo, por el contrario, no es inteligible sino como misterio (23), a tal punto, añade G. Marcel, que "sin el misterio, la vida sería irrespirable" (24).

También se puede preguntar si, al fin de cuentas, hay verdaderamente, entre la metafísica y la mística, una frontera precisable (25). "Lo que he apercibido, en todo caso, es la identidad oculta de la vía que conduce a la santidad y del camino que conduce al metafísico a la afirmación del ser; la necesidad sobre todo, para una filosofía concreta, de reconocer que hay ahí un solo y mismo camino" (26).

3. — ¿De dónde viene el misterio del ser, cuya perfección constituye la primera forma, y la condición necesaria, del espíritu metafísico? La razón más general que se pueda dar es que el ser encierra una *presencia*: hay en él algo que aparece como una subjetividad. Es por eso que toda reducción a la objetividad —que es el método del problema, en que el dato es siempre (por supuesto) agotable por análisis o por vía experimental—, hace desvanecer el misterio y vuelve la espalda a la filosofía en lo que ella tiene de específico, transponiendo la búsqueda sobre el plan, esencialmente objetivo, del saber científico. El ser, dice G. Marcel, se me presenta como una presencia con relaciones inobjetivables y que envuelven siempre el misterio.

(22) *Etre et Avoir*, pág. 27.

(23) *Ibid.*, pág. 27.

(24) *Du Refus à l'Invocation*, pág. 198.

(25) *Ibid.*, pág. 190.

(26) *Etre et Avoir*, pág. 123.

Soy, yo que me interrogo sobre el ser haciendo de él una presencia en mí, al mismo tiempo que soy presencia para él, un Yo, delante de un Tú.

Con mayor razón, por la fe, obtengo una especie de revelación de Dios, que se hace Alguien para mí, una Presencia, y un Tú, el Tú absoluto. Pero, aún más allá del dominio de la fe, en que la Presencia de Dios adquiere una realidad y una intensidad incomparables, el ser, cualquiera sea, desde que es alcanzado por el interior, no cesa de proponer al filósofo el múltiple misterio de su existencia, de su duración, de su estructura, de su adaptación al resto del mundo, de su finalidad última. Este misterio, de aspectos siempre nuevos, es el de una presencia, en la cual nuestra razón, al mismo tiempo que nuestro corazón (y el corazón es aquí razón, como lo quería Pascal) abarca vida y amor —y llamado a nuestra propia presencia. Porque no hay Tú sino para un Yo: toda presencia es necesariamente un cara a cara y como el canto de la amistad. Así se ve cuán cierto es decir que la metafísica desemboca en la mística y que, en cierta manera, es ya diálogo y oración.

4. — Estas experiencias profundas implican que abundo en el sentido de mi ser, que *yo existo* lo más plenamente posible. Para eso, debo *empeñarme* y ser fiel a mi compromiso y a mi voto. La fidelidad se volverá desde entonces creadora: me modelará, me transformará, me realizará.

Pero es claro que hablando con propiedad, nunca se puede comprometer sino con una persona. No hay compromiso para con las cosas. El carácter incondicionado de mi fidelidad, lo que hay en ella de necesariamente absoluto (puesto que la fidelidad debe ser sin reserva) me obliga a elevarme, por encima de todas las fluctuaciones de lo humano y de los hombres, hasta el absoluto divino. Toda fidelidad es un llamado a Dios, como testigo y como garante. El compromiso se vuelve pues aquí reconocimiento y testimonio.

Esta relación con Dios, que es relación de persona a persona, debe ser para mí el principio de una verdadera creación, pues, por la aceptación y por la oración, me vuelvo a juntar, en una unión que ningún término puede expresar, con la fuente misma de mi ser, con el Amor que me hace ser. Mi deber constante será pues, permanecer sin cesar abierto a la inspiración divina, estar vuelto hacia la unión tan perfecta como posible. Acá abajo, la esperanza es nuestro destino; ella sola puede salvarnos del hechizo de las técnicas materializadas, librarnos de la tentación que acecha al hombre carnal, del suicidio y de la desesperación, (otra forma del suicidio); ella sola puede darnos, no sólo el captar el sentido y el valor de la prueba (sufrimiento y muerte), sino aún transformarla en más rico y más perfecto "existir".

Sobre todo, se trata para nosotros de *vivir los valores*. La gran tentación que encontramos es la de "objetivar" los valores, es decir, de hacer de ellos

simples cosas, como piezas de moneda, que puedan cambiarse de mano a mano: la existencia se agota y se volatiliza en sus determinaciones, pasa a ser del haber; la presencia se cambia en objeto y en dato; el misterio se cambia en problema del espíritu; "otro" se vuelve un simple elemento del todo; la persona se degrada en individuo; Dios se transforma en ídolo. He ahí otras tantas infidelidades. Ser fiel, al contrario, es mantener, por un esfuerzo que es una verdadera ascesis moral, el primado del ser y de los valores que lo expresan. Y eso mismo, al fin de cuentas, es consentir con Dios (27).

CONCLUSIÓN

1. — Tal es, brevemente resumido el punto de vista de G. Marcel. Creemos que esta doctrina (que es menos una filosofía constituida que un método o un espíritu) es rica y bella y que puede ser extremadamente fecunda. Reune por otra parte —ya se habrá visto, sin que debamos insistir— la orientación más cierta del pensamiento tomista, que es, si se la toma en su sentido más profundo, una doctrina del misterio del ser, una invitación a sobrepasar la objetividad pura del saber científico, para el cual todo debe ser distinto, claro y mensurable en lo real, —para abrirse a esta subjetividad que es, en todas las cosas y ante todo en la razón y en el corazón del hombre, el nombre de la Presencia de Dios, del Ser *profundens totum ens et omnes differentias eius*.

2. — Sin embargo, observaremos, para acabar, una dificultad, que es sobre todo de principio y que concierne al existencialismo mismo, bajo la forma que reviste hoy.

¿El existencialismo puede válidamente sobrepasar el plano de la simple descripción y, por consiguiente, del empirismo moral? Si el existencialismo quiere atenerse al puro análisis, por hondo que sea, de las experiencias individuales, corre el riesgo de ver oponerse sin conciliación posible, experiencias irreductibles entre sí. Es el mismo G. Marcel quien hace la justa observación. "Admitiendo, dice, que cada una de estas experiencias comporta una tabla de valores, entre estas diferentes tablas existirá una inconmensurabilidad que amenaza destituir al término mismo de valor del mejor de su sentido, de modo que la exigencia a la cual responde será finalmente herida de nulidad" (28).

(27) Cf. *Du Refus à l'Invocation*.

(28) *Ibid.*

Todo lo que se pueda decir aquí es que una descripción de la existencia que no haga ningún lugar a la protesta que despierta en toda conciencia viva la negación de lo universal (en último análisis, es de esta negación que se trata), una descripción tan tendenciosa "traiciona al fin de cuentas esta realidad humana a la cual ella quiere adecuarse" (29).

Nada más cierto. Pero eso nos muestra también que el existencialismo deberá renunciar a este nominalismo que le sustenta y a veces hasta en el pensamiento de G. Marcel. Si hay una "realidad humana" y si las experiencias del hombre deben ser analizadas y juzgadas en función de esta realidad, el principio del pensamiento no podrá ser llevado a la simple descripción, por profunda que sea, de la existencia individual y concreta. Sin duda alguna, es de la vida moral, del existir que hay que partir, puesto que se trata de la moral y de valores *humanos*. Pero todas las existencias y todas las experiencias no pueden pasar, como tales, por absolutos: son hechos, y de los cuales hay que encontrar el sentido, pero que no coinciden necesariamente con el derecho. Proceden de un juicio que trasciende la experiencia y que no puede venir sino de la razón. Finalmente, si el existencialismo quiere, como debe, elevarse del plano del individuo y del hecho al plano de lo universal y del derecho, es el problema de la razón que debe resolver primeramente. Y no lo resolverá sino confesando que este problema encierra el "misterio" de nuestra participación del absoluto de la Razón divina.

RÉGIS JOLIVET

Decano de la Facultad de Filosofía
de la Universidad Católica de Lyon.

(29) *Ibid.*

BIBLIOGRAFIA

EL DERECHO Y EL ESTADO EN SAN AGUSTIN, por *Antonio Tru-
gol Serra*. Editorial Revista de Derecho Privado (Serie K. - Politeia),
Madrid, 1944.

En el común de los casos, para estudiar a un filósofo y para poder com-
prender su obra, nos basta una simple indicación de la época en que vivió y
unos escasos datos biográficos. Porque a diferencia de lo que suele ocurrir
en el dominio del *hacer*, el dominio del arte, el margen subjetivo se halla aquí
muy restringido. Pero no sucede lo mismo en el caso de San Agustín.

Agustín, es de aquellos espíritus, en que la dimensión subjetiva invade
hasta los últimos resquicios de los problemas, que ahondan, enraizados pro-
fundamente en alguna vivencia personal.

El ardiente africano, todo lo contrario de Santo Tomás, raras veces pien-
sa con la sola razón; su corazón flechado de amor, siempre aparece en él
adornando con sentimiento y vida las más frías abstracciones.

Para Portalié la admirable fusión de un profundo intelectualismo con
un misticismo esclarecido, es el rasgo característico de Agustín. Para él, la
verdad no es tan sólo un espectáculo, que ha de contemplarse, es un bien del
que hay que apoderarse. Hay que amarlo y vivir en él.

Pero si esta dimensión subjetiva del gran obispo de Hipona hace que,
una vez conocido, difícilmente se le relegue a uno de los estantes de nuestra
biblioteca es, y se nos hace forzoso reconocerlo, la raíz de ciertos peligros a
los que no siempre supo escapar. De allí que el genio de Agustín necesitó
un cauce seguro para poder llegar a nosotros libre de perturbaciones. Y el
correctivo necesario del Doctor de Hipona apareció en Tomás. La calma di-
dáctica de su intelectualismo le permite dar a los términos mayor justeza y
precisión y preparar, en frase de Portalié, el diccionario, gracias al cual se
podrá leer al Doctor Africano sin peligro.

Atendiendo este substrato subjetivo y otras razones, que se nos haría largo enumerar ahora. Truyol Serra, apunta muy bien en el primer capítulo "Los supuestos antropológicos del pensamiento agustiniano", y hace en él referencia a la evolución espiritual cuyas etapas son las etapas misma de su vida.

La época de actuación de San Agustín es de transición. Es la melancolía de un mundo, que se va extinguiendo y la alegría de un mundo nuevo, que nace a la gracia. Por eso San Agustín es el titán, que carga sobre sus hombros los elementos perdurables de la gentilidad para incorporarla al acervo cristiano y transmitir su enorme caudal a la Edad Media.

Las etapas de su vida están marcadas por la búsqueda ardiente de la verdad. "Oh Verdad, Verdad, cuán íntimamente suspiraba entonces por ti desde lo más hondo de mi alma!" Esta es la razón por la que lo vemos iniciarse en la secta de Manes como solución al angustioso problema del mal metafísico. Descubierto el error, su crisis interior le hace abrazar algún tiempo el escepticismo de los Académicos, pero como anota atinadamente Serra: "De todas las posibles actitudes mentales, el escepticismo era la más incompatible con el ansia de verdad que latía irreprimible en el alma de Agustín para el cual, la certeza era condición absolutamente necesaria de la felicidad" (Cap. I, pág. 31-32).

El contacto con el neoplatonismo, sobre todo de Plotino, alumbró para su mente el camino, que conduce al mundo interior del alma; le hace concebir a Dios como puro Ser inmaterial y al mal metafísico como algo negativo, como privación de algún bien.

Y así leyó Agustín con nuevo espíritu las Escrituras y halló en ellas lo que tanto buscaba.

En el capítulo segundo del libro, que analizamos, el autor aborda otra fase, que no debe olvidar nunca el que quiera estudiar la filosofía de San Agustín: "Los supuestos teológicos del pensamiento jurídico de San Agustín".

Es delicado cometido de todo expositor de su doctrina, máxime de su filosofía, el aislar los elementos de su ingente obra para ensamblarlos luego. Porque no pidamos a Agustín una construcción sistemática, no sólo en sus meditaciones en torno al derecho y al estado sino en toda su labor especulativa. Ya Gilson llamaba la atención sobre esto que él gusta en nombrar: "la impotencia nativa" para organizar pensamientos en un sistema cerrado por la sencilla razón de que su filosofía, es esencialmente, una filosofía de la conversión, en cuyo desarrollo y progreso se proyecta la propia trayectoria de su experiencia personal (Cap. II, pág. 49).

Por esta razón no hay en él libro alguno, que corresponda por ejemplo

a la Ética o a la Política de Aristóteles, a la "I-IIae." o la "II-IIae." de la Suma Teológica de Santo Tomás.

Y como filosofía de una conversión es por ende una filosofía, que gira toda en torno a Dios, principio absoluto de las cosas, cuya acción perdura sobre ellas y las conserva.

Y a Dios Agustín lo considera principio de todas las cosas en tres aspectos: en primer término, Dios es fuente del ser de las cosas como creador de las mismas, que las hizo surgir de la nada por un acto de su libérrima voluntad. En segundo término, Dios es fuente de la verdad de las cosas desde el punto de vista de las cosas mismas, porque el mundo sensible no es sino una copia de las ideas divinas concebidas por el Verbo Eterno; desde el punto de vista de nuestro conocimiento de las cosas, el Verbo es el sol de las inteligencias, la luz intelectual, que irradia en nuestro espíritu, el maestro interior gracias al cual conocemos.

Mas Dios no es sólo el principio del ser y de la verdad de las cosas creadas, es así mismo el principio de su bondad. Siendo Dios el Ser supremo y la Verdad suprema, es el Bien supremo y, como tal, fin último del hombre. La jerarquía del objeto en la escala del ser determina su jerarquía axiológica en el orden del valor (Cap. II, pág. 55).

Y de esta triple consideración de Dios trae origen la división tripartita de la filosofía: en filosofía natural o física (*in qua de inquisitione naturae tractatur*); filosofía racional o lógica (*in qua quaeritur quonam modo veritas percipi potest*) y filosofía moral o ética (*in qua de moribus agitur bonorumque finibus appetendis malorumque vitandis*).

Por esto el que quiera enfocar ciertas teorías agustinianas desde un texto, ese tal comienza por mal camino. Porque toda la labor especulativa del Santo está inmersa en su pensamiento general de tal manera que no podría comprenderse cabalmente, si no se mantiene su conexión con las ideas cardinales de éste.

Ello nos explica cómo existe una unidad profunda en toda la obra de Agustín, una unidad, cuyo centro vivo es Dios, y es menester seguir el curso que el Santo le ha dado. Es ésta una de las razones por la que el Padre Gerosa ataca al libro de G. Combès —*La doctrine politique de Saint Augustin*— "non basta, dice el citado Padre, risalire dalla politica di Agostino alla sua concezione teológica; bisogna piuttosto discendere da cuesta a cuella".

Estudia luego el Doctor Serra la gravitación que tiene en toda la obra de San Agustín el "*Magnum iniquitatis misterium*", el pecado original.

El punto de vista, como dice Gilson, en su "*Introduction à l'étude de Saint Augustin*", en que se sitúa constantemente San Agustín, es en cierta

manera histórica y puramente fáctico, de allí que no se encuentra en él definición alguna de lo que la esencia metafísica del hombre pudo haber implicado como perteneciente de derecho a su naturaleza.

Por esta falta de autonomía del orden natural y sobrenatural es extremada la labor del filósofo, que a su vez ha de ser un buen teólogo, y son muchos los peligros a que se expone de errar el que no toma las precauciones de analizar la obra del Santo y de encuadrarla sobre todo dentro de la unidad de su pensamiento total. Un ejemplo práctico lo veremos más adelante, al tratar de la idea de estado en el libro que nos ocupa.

Por el concepto de orden, cuya definición da el Santo en el "*De civitate Dei*" (XIX, 13, 1): la adecuada disposición de cosas semejantes o dispares en función de un fin; enfoca el autor en el capítulo tercero la teoría agustiniana de la ley eterna y la ley natural.

La definición dada, dice Serra, implica necesariamente un principio regulativo, que reduzca a unidad los elementos singulares haciendo de ellos parte de una totalidad. Este principio es la ley [...], el orden en cierto modo no es sino la realización de la ley, y ésta, expresión o cifra del orden (Pág. 73).

Sobre esta base el autor hace un erudito examen de las corrientes por donde llegó este rico legado del pensamiento helénico a San Agustín. La primera, que arrancando de Heráclito con el "Logos" es desarrollada por los estoicos y plasma en fórmulas de un evidente calor emotivo en Cicerón; la otra corriente con empaque filosófico mayor viene a San Agustín de las lecturas de Plotino. Pero todas estas concepciones de impronta panteísta reciben en el cristianismo su formulación formal y definitiva. Y tal fué el empeño y el título de gloria de Agustín.

Lex vero aeterna est ratio divina vel voluntas Dei ordinem naturalem conservari jubens et perturbari vetans. Y anota Serra, adhiriéndose a la interpretación de Suárez, que atribuye a la conjunción "vel" función copulativa y no disyuntiva; y como de paso, afirma que, en el orden del ser, expresiones como "primado de la voluntad o primado del amor" carecen de sentido en la economía del pensamiento agustiniano, si se aplican a Dios, porque Dios, en frase de Gilson, es el Ser y en el Ser en absoluto, como tal, una perfecta simplicidad excluye toda posibilidad de un primado cualquiera en cualquier sentido.

De ello, concluye el autor, el último fundamento de la ley eterna en San Agustín no puede colocarse unilateralmente bajo las rúbricas del "intelectualismo" o del "voluntarismo", en el sentido que adquirieron estos términos en polémicas posteriores (Pág. 82).

Las notas de la ley eterna es la lógica consecuencia, que se sigue de

los supuestos anteriores; la inmutabilidad es la primera, que a su vez es universalidad en cuanto a la esfera de su vigencia. Nada escapa a su dominio, ni siquiera el mal. Y aquí Agustín se cobija bajo el concepto de orden para encontrar en él la razón de esa sinrazón que es el mal, donde justifica, por parte de la Providencia, la existencia del mismo por la dialéctica de los contrarios. El mal contribuye a su manera al decoro y armonía del universo.

Por el examen de un texto del libro "Contra Fausto", donde apunta ya la idea del deber, deriva la cuestión hacia la ley natural.

El hombre aprehende la ley eterna en la intimidad de su conciencia y esta aprehensión Agustín la ve en una iluminación moral, semejante a la que en la esfera del conocimiento intelectual le permite aprehender las verdades inteligibles.

La ley natural no es más que la misma ley eterna, inscripta en nuestra naturaleza racional mediante los dictámenes de la razón; es, en frase llena de la precisión característica de Santo Tomás: *Participatio legis aeternae in rationali creatura* (I-II, q. 91, a. 2).

Después del estudio de las relaciones del pensamiento del Santo con el de los filósofos, penetra el autor en las que tuvo con el pensamiento de los demás Padres de la Iglesia y escritores Eclesiásticos, en base a la exégesis del capítulo que San Pablo nos legó en Rom. II, 14-15.

De un detenido examen del aporte del pensamiento patrístico al respecto, se podría concluir que no quedaba nada a la discusión de "este lugar común del pensamiento cristiano", como lo llama Carlyle. Y sin embargo, el aporte de San Agustín ha de considerarse decisivo con respecto a los puntos de vista gentiles y patrístico, "por lo que, concluye el autor (pág. 105), podemos proclamar sin temor alguno, que fué San Agustín quien llevó a cabo la primera formulación acabada de la ley eterna y la ley natural, [...] que tuvo en Santo Tomás de Aquino y en Francisco Suárez sus otros dos señeros artifices".

Es a todas vistas innegable, que con esta segunda parte de la idea de estado en San Agustín llegamos a lo mejor y más pensado del libro del Dr. Serra.

Anima su primer capítulo con la controversia, largo tiempo habida y que aún hoy perdura, de la doble interpretación del estado en San Agustín: la pesimista y la optimista.

La naturaleza teocéntrica de toda la concepción agustiniana y la falta en él de una filosofía política autónoma, ha dividido los pareceres de sus expositores, a unos por el olvido de esa unidad orgánica, que late en toda su obra, y a otros, quizá los menos estudiosos de su obra, el bagaje sectario con que acompañaban su examen.

El siglo XIX ha vivido, inconscientemente si se quiere, bajo la garra del "Agustino" de Jansenio con la extremada acentuación de los efectos destructores del pecado sobre la naturaleza humana. Con estos antecedentes, que fluctuaban en torno a la obra de Agustín, no se pudo asignar a la sociedad política otra razón de ser, que la de fruto del pecado.

Y en el mismo siglo pasado surgieron autores, quienes oponiéndose a la opinión, que anotábamos antes, justificaron la existencia del estado, como una consecuencia sí del pecado, pero a la vez, un remedio contra el mismo.

Pero desde hace varios decenios se están sometiendo a revisión todas estas opiniones. Y se ha llegado a la conclusión de que es inexacto pretender que San Agustín viera en el estado, como tal, un fruto del pecado, y, por consiguiente, una institución esencialmente mala. Antes bien, el Obispo de Hipona ha de situarse de lleno en la línea del pensamiento, que considera la sociedad política como el producto de una tendencia natural en el hombre (pág. 119).

Pero no por ello ha de descartarse por completo el pecado en la cuestión del origen del estado. Esto sería desconocer al teólogo eminente, que aflora en su labor doctrinal, al doctor de la gracia, y sería un desconocer completo al hijo de Mónica, para quien fué el pecado una vivencia dolorosa de su inquieta mocedad.

Pero el papel del pecado en la concepción política del Santo no puede examinarse aisladamente, siendo así que sólo es un aspecto del problema general de los efectos del pecado sobre la naturaleza humana (pág. 121). Razón por la cual no es buena labor el examinar los textos sobre una consideración unilateral, relegando otros, que no por ser más ignorados, dejan de ser menos importantes.

Es el capítulo II de esta Segunda Parte el de mayor embergadura.

El autor carga en ella con la improba labor de aislar los textos de diferentes tratados relacionados con el estado. No se contenta con la *Ciudad de Dios*, "más citada que leída por muchos", como dice un autor, sino que, presenta una verdadera antología al respecto.

En base luego a esta antología, comienza lo que podríamos llamar la ontología del estado de San Agustín.

Como enunciado de la tesis defendida, escribe el Dr. Serra al comienzo de este capítulo (pág. 127): "La energía con que San Agustín proclama reiteradamente el principio de la sociabilidad natural del hombre, bastaría para conmover la suposición de que el origen del estado haya de buscarse en el pecado. Es el suyo un acento aristotélico cuando dice, por ejemplo, al comienzo de su opúsculo *El bien del matrimonio*, "que cada hombre en concreto es una porción del género humano y la misma naturaleza humana es de condición social",

Esta sociabilidad natural la deriva del concepto de orden, que entronca luego en la tan mentada definición de la paz.

Agustín, con un cuño netamente aristotélico, demuestra que esta tendencia social del hombre no se ha de imaginar idéntica a la de los animales.

Lo que es en los animales fruto de la necesidad, tiene en el hombre una motivación racional.

Por allí se descarta, desde luego, el supuesto fundamento contractualista, que piensan algunos encontrar en el Santo.

Demuestra luego el autor la conexión existente entre la familia y la ciudad, célula aquélla de la que nace ésta y por lo tanto primera sociedad natural. Y después de la ciudad sigue el orbe. De la paz que existe entre ellas apunta el Santo a su metafísica, porque la paz no es otra cosa que la tranquilidad del orden, y el deseo de paz de a creatura racional es simplemente un aspecto de la tendencia universal de las cosas hacia el orden.

Del estudio de la comunidad política, que encierra ya en su concepto de relación la subordinación de unos miembros respecto a los otros, surge el problema de la autoridad y explica su modalidad actual luego del pecado. Lo que en el estado de inocencia hubiese sido espontáneo acatamiento y paternal dilección, es ahora sumisión necesaria (pág. 140).

Analiza luego y hace una exégesis del importante texto, que es la causa por la cual muchos han caído en el error de la "interpretación pesimista" de la política agustiniana: *Ciudad de Dios* (cap. XIX, 15). Sin ir más lejos entre nosotros el Dr. Arturo Enrique Sampay, por lo demás profundo estudioso de la Filosofía del Estado, escribe en *Ortodoxia* N.º 8 en su artículo *Ontología del Estado* (pág. 411): "Segundamente se deduce, que no debe considerarse al Estado una ayuda necesaria a la situación de caída, conllevando la impronta del pecado e imperfectibilidad interior del hombre, como se ha sostenido antaño y hogaño". Y en este punto precisamente, en una nota, coloca el Dr. Sampay a San Agustín entre estos sostenedores, haciendo referencia al L. IX, cap. XV y sgs. de la *Ciudad de Dios*.

Pero del análisis de este texto y de la confrontación con otros lugares afines, el Dr. Serra concluye y con razón, que no es muy sólida la prueba que de allí se pueda sacar para una interpretación pesimista de la Filosofía del Estado.

Si sin justicia no puede existir el estado, ¿qué alcance se ha de dar al concepto de justicia, para que se dé un verdadero estado o, al menos, para que éste sea perfecto en la razón misma formal del estado como tal? Este es otro problema capital para la interpretación del estado y su justificación. Siendo la justicia una virtud, que da a cada uno lo que es suyo, San Agustín se pregunta en el libro XIX, cap. 21 de la *Ciudad de Dios*: "¿Qué justi-

cia, pues, es la del hombre que al mismo hombre le quita el Dios verdadero y le sujeta a los impuros demonios? ¿Es acaso dar a cada uno lo que es suyo?". Como vemos, toca un asunto capital. La justificación del estado romano y en general de todo estado pagano. Certeramente el doctor Serra anota que existe una falta de precisión terminológica. Estamos, dice, "tanto aquí como en el concepto de paz ante ejemplos típicos de la tendencia de San Agustín a entremezclar el orden natural con el sobrenatural, sin establecer la oportuna línea divisoria que los deslinde".

Teniendo presentes los dos órdenes, distingue Serra, dirimiendo la cuestión, la justicia de santidad de la justicia virtud de alteridad necesaria para la convivencia de los hombres.

Termina el libro con un panorama total de la teoría agustiniana del estado bajo el concepto de filosofía, teología e historia del estado, que el Santo nos legó en su labor inmensa.

Indudablemente el Dr. Serra, a través de su obra, nos ha demostrado ser un buen conocedor de los libros del Santo y sobre todo un profundo estudioso de ellos. Une a ello una bibliografía abundantísima y moderna.

Podemos y debemos esperar que no se contentará sólo con este estudio, sino que nos legará otros; porque es de lamentar que sean tan pocos los autores, que en la Madre patria y en la nuestra dediquen su trabajo al estudio de San Agustín.

El anhelo de que en nuestra Patria arraigue el tomismo nos ha de apremiar a un estudio profundo del Obispo de Hipona, el genio de Occidente.

El ejemplo nos lo dió nuestro maestro, Santo Tomás, a quien se le llamó y no sin verdad el mejor discípulo de San Agustín.

LORENZO LA VALLE

LA IGLESIA Y EL ESTADO, por *Mateo Liberatore S. J.* - Prólogo de *Julio Meinvielle*. Ediciones Rovira, Buenos Aires, 1946.

En una versión de Adriana Bo que moderniza la de Antonio de Valbuena, se han dado a conocer en nuestro idioma los libros Iº. y IIº. de la obra del P. Liberatore. Los setenta y cinco años transcurridos desde la aparición en la Revista "Civiltà Cattolica" de los artículos que constituyen el cuerpo del libro, no le quitan, sino que, valga la paradoja, le añaden novedad. Liberatore se enfrentó con un error, que lejos de ceder, ha continuado haciendo su camino, con ese racionalismo y naturalismo que como lo dice el Padre Meinvielle en su prólogo, "renueva la antigua y siempre rediviva

herejía pelagiana que no quiere sino arrancar radicalmente de la faz de la tierra a Cristo, autor y consumidor de la fe". Por eso y no obstante el carácter y tono polémico de algunos capítulos destinados a refutar las tesis afirmadas por el Arcipreste Tagliaferri en la "Revista Universale" de Génova, y en las que sostenía la posibilidad y conveniencia de que la Iglesia se acordara con el liberalismo, todo el libro respira actualidad. Pero no sólo por eso, sino también y en sumo grado porque Liberatore trató rigurosamente el punto haciendo jugar los principios cuya vigencia —vigencia de tales— no depende de las circunstancias particulares y cambiantes. Nos dice ya desde el comienzo ⁽¹⁾: "Por más perniciosa que sea la perversión de los hechos, mientras quedan a salvo los principios está a salvo el espíritu que anima, de donde puede volver la vida, pero si a la perversidad de los hechos se añadiese la pérdida de los principios, sería preciso desesperar por completo de la salud del mundo".

En el libro I se ocupa el autor de la "Condición de la Iglesia respecto al Estado"; expone en primer lugar las tesis liberales: la liberal absoluta según la cual el Estado a su grado autoriza y limita a la Iglesia, y la moderada que no afirma la supremacía estatal sino la independencia de ambos poderes, condensada en su fórmula "La Iglesia libre en el Estado libre". Esta fórmula la apoyan en la reducción de la función estatal al solo interés político y prosperidad temporal de los pueblos, y la paralela reducción de la Iglesia como sociedad espiritual a la esfera interior de la conciencia. Solución que ha seducido a muchos cristianos, resentidos por la esclavitud y agravios a que los príncipes temporales sometieron muchas veces a la Iglesia so color de protección, y para quienes además no sólo es inútil contradecir la corriente que llevan los tiempos modernos, sino que el intentarlo, puede ⁽²⁾ "enajenar cada vez más los ánimos a la Religión con daño irreparable no sólo de la sociedad civil, sino también de la misma Iglesia".

Demuestra Liberatore que la tesis liberal absoluta sólo puede fundarse en el panteísmo o el ateísmo, y que bajo la tesis liberal moderada subyace un dualismo, algo como un maniqueísmo que considera el ordenamiento de la vida civil y religiosa como proveniente de principios distintos. De la unidad de Dios se deduce la unidad del fin supremo de la Creación y este fin es aquél al cual nos conduce la Iglesia. La diversidad de los órdenes temporal y espiritual implica sólo una independencia relativa. Los católicos liberales pretenden argumentar que son los hechos los que imponen la solución y el P. Liberatore les contesta: "Aquí no se trata de si dada la contumacia del

(1) Pág. 11.

(2) Pág. 20.

mundo se debe usar de paciencia y procurar sacar de él el mejor partido posible sino se trata de si se debe aprobar semejante condición social y procurarla con nuestros esfuerzos" (3). Dar a los hechos valor normativo importa tanto como rendir a ellos los principios.

La tesis católica sostiene la armonía de los dos poderes, que procede de la subordinación del temporal al espiritual. El orden, cuya permanencia florece en concordia y paz, no puede lograrse si las cosas no se disponen según las exigencias de sus recíprocas relaciones. Esta es la voz de las más altas autoridades, la de Santo Tomás en su de "Regimine principum", libro I, cap. XIV; la de Suárez en su "Tratado de las Leyes y de Dios Legislador", libro IV, cap. IX; es lo enseñado por Bonifacio VIII en su Bula dogmática "Unam Sanctam". Recordamos por nuestra cuenta las palabras coincidentes de Maritain en "Primaute du Spirituel" (4): "Nous devons affirmer comme une vérité supérieure à toutes les vicissitudes du temps la suprématie de l'Eglise sur le monde et sur tous les pouvoirs terrestres. Sous peine d'un désordre radical dans l'univers, il faut qu'elle guide les peuples vers la fin dernière de la vie humaine qui est aussi celle des Etats..." Claro que el dominio espiritual no consiste en absorber la potestad temporal, así como la gracia no destruye sino presupone y eleva la naturaleza. "Dios ha unido en el régimen de las naciones redimidas, al Estado con la Iglesia y esta unión debe guardarse y mantenerse" (5). En Cristo se unen sin confusión la naturaleza humana y divina en la persona única del Verbo, en el hombre redimido se une a la naturaleza humana la gracia, asimismo la dimensión social del hombre que culmina en el plano temporal en el Estado y a la que alcanza también la redención, ha de permanecer unida, ordenadamente unida a la Iglesia. No es la Iglesia la que está en el Estado "sino viceversa, el Estado es quien está en la Iglesia" (6).

Por libertad, dice el autor cuando pasa a tratar la libertad de conciencia, se designa o la inmunidad de toda coacción contraria a la naturaleza del sujeto, o la carencia de ley ordenadora del obrar del mismo y es en esta última forma como la entiende el espíritu moderno. Tal libertad se deriva o de la carencia de ley alguna directiva de la conciencia humana, relativismo moral que borra la distinción entre el bien y el mal; o de la identificación de la ley con la misma conciencia, solución panteísta; o del derecho que tiene el hombre a no conformarse a la ley que

(3) Pág. 33.

(4) Plon, París, 1927, pág. 122.

(5) Pág. 51.

(6) Pág. 58.

rige la conciencia. ésta es la tesis de los liberales: "derecho anterior a toda idea de deber. Para éstos se obra siempre bien con tal que se obre libremente" (7). "Podrá no obstante producir algún bien por mero accidente, y dentro de ciertos límites ser acogida como un mal menor en una sociedad perturbada por divisiones religiosas... No se trata ya entonces de sostener un bien que se posee o de librar a la sociedad de un mal que puede evitarse, se trata realmente de no reconquistar por medios violentos un bien y de no exasperar con curas inútiles una herida ya muy irritada... limitándonos a considerar la cosa en sí misma y según los efectos que surgen de su intrínseca naturaleza no podemos menos de advertir la verdad de la sentencia pontificia —Pío IX— de que la libertad de conciencia es libertad de perdición" (8).

Enseña cómo la potestad de defensa de la religión que el Estado tiene, en modo alguno implica la imposición de la creencia religiosa. El cristianismo informa toda la vida del hombre, la individual y la social. Por eso no es absurdo hablar de "Estados Cristianos", por eso incluso como lo sostiene y defiende con solidez y brillo Casares en su libro "La Justicia y el Derecho" (9), es lícito afirmar la existencia de un derecho cristiano. En *Liberatore* encontramos la afirmación de estas ideas: "... así como el individuo también el Estado tiene el deber de abrazar la verdadera religión, habiéndola abrazado tiene no ya sólo el derecho, sino el deber de asegurar la tranquila posesión y conservación de ella a sus súbditos cerrando el paso a las falsas religiones; y esto no imponiendo la fe, la cual se propaga con la predicación y no con la fuerza, sino prohibiendo en el orden externo, sobre el cual solamente tiene poder, la profesión de falsos cultos" (10). Y frente a quienes esgrimen contra este derecho la posibilidad de que otros se lo atribuyan y ejerciten en desmedro del interés del Evangelio contesta: "¿Podemos nosotros porque otro se arrogue injustamente un derecho negárselo también a aquél a quien en justicia le corresponde y por consideración a la malicia de otro, o si queréis también a la ignorancia mudar el orden de la verdad y de la justicia?" (11).

En párrafos bien precisos nos señala el autor, cómo después del cristianismo, el Estado se ve mudado, si no por mutación intrínseca de naturaleza, al menos por mutación extrínseca de relaciones. Aparece frente a él

(7) Pág. 70.

(8) Pág. 74.

(9) 2ª. edic., págs. 202 y sgts. Confróntese nota bibliográfica en *Sapientia* n° 1, pág. 85.

(10) Pág. 94.

(11) Pág. 95.

un sacerdocio de procedencia más alta que la suya, el pueblo "no está ya compuesto de hombres simplemente sino de fieles, esto es, de hombres reengendrados por Jesucristo a la vida de la Gracia, investidos de nuevos derechos y obligados por nuevos deberes" (12). Ello importa una mutación del término a que se refiere la autoridad política y toda mutación de término lleva tras sí mutación de relaciones en el sujeto correspondiente. Con el Doctor Angélico (*De Regimine*, libro I, cap. XV) y con el Doctor Eximio (*Le Legibus*, libro III, cap. VII), afirma Liberatore que el gobernante cristiano puede en sus leyes, y aún en parte, debe tener por mira el fin sobrenatural y referir al mismo el propio acto legislativo. El Estado ha de prestar a la Iglesia el apoyo de su brazo, así como el cuerpo ha de servir al alma y la fuerza material a la moral. Las sociedades se hallan entre sí en la relación que guardan sus respectivos fines, "puesto que el fin es el elemento que especifica todo el ser de las mismas y es el principio que origina y determina todos sus derechos" (13). "La sociedad civil entre los pueblos cristianos es una sociedad que busca, es cierto, el bienestar temporal que corre por cuenta del Estado; pero lo busca de manera que no impida sino antes facilite el bienestar espiritual que está encomendado a la Iglesia" (14). Esta afirmación es paralela al deber de obediencia del súbdito, a quien de una vez fué dicho con eterna vigencia por boca de Pedro: "Es menester obedecer a Dios antes que a los hombres" (Actos, 5, 29). Si es menester obedecer a Dios antes que a los hombres es lógico, anota el autor, que el derecho de mando del Estado se subordine al de la Iglesia a riesgo de quebrar y dividir al hombre contra sí mismo. Incidentalmente trata con lucidez de problemas tales como el centralismo absorbente del Estado, destructor de provincias y municipios y contra cuyos abusos se levantaron luego voces elocuentes como la de Vázquez de Mella (*Obras Completas*, volúmenes 26 y 27).

No es posible afirmar una absoluta independencia entre la Iglesia y el Estado cual si se tratara de dos Estados distintos cuyos miembros son distintos. "Aquí se trata de dos sociedades de diversa naturaleza que tienen distinto fin y diverso origen, y están sin embargo compuestas de unos mismos miembros. La misma muchedumbre está sujeta a dos jurisdicciones, el mismo cuerpo es impulsado por una doble virtud operativa; la misma persona está sometida a dos principios ordenadores; querer que desenvuelvan la propia actividad sin orden entre sí es tanto como querer

(12) Pág. 108.

(13) Pág. 119.

(14) Pág. 120.

que una nave cruce la mar bajo el impulso de dos vientos diversos y hasta contrarios sin que prevalezca el uno sobre el otro..." (15).

En el libro II se ataca y devela el naturalismo político, origen en el plano político de todos los males y sufrimientos de las sociedades modernas y manifestación parcial de ese naturalismo consistente según la frase del Cardenal Pie, que cita el autor, en esa "actitud independiente y repulsiva de la naturaleza con respecto al orden sobrenatural y revelado". Rebelión que es eco de otras trágicas rebeliones de la creatura contra su Creador. Anota los diversos grados de este naturalismo que remata en teoría en el panteísmo negador aun de la posibilidad misma del orden sobrenatural. En un primer grado se rechaza el orden sobrenatural en las cosas públicas y temporales, no obstante de que Dios mismo fué quien dijo: "No es bueno que el hombre esté solo..." (Génesis, II, 18), y la ayuda que del prójimo obtiene se refiere asimismo al logro del último fin de la salud eterna. Solovieff nos ha demostrado en la introducción a "Rusia y la Iglesia Universal" la innegable repercusión que sobre el régimen de las relaciones entre la Iglesia y el Estado tuvieron las primeras grandes herejías, el arrianismo, el nestorianismo, el monofisismo, el monotelismo y la herejía de los iconoclastas. Nos dice que la verdad fundamental del cristianismo "es la unión perfecta de lo divino y de lo humano, cumplida individualmente en Cristo y en vías de cumplirse socialmente en la humanidad cristiana..." Liberatore nos enseña que "Uno ha sido el tipo, el principio, motivo y fin último de la creación divina: Cristo... Todo lo demás está ordenado a El... El objeto de la existencia humana es el de formar el cuerpo místico de este Cristo..." (16). Esto supuesto, ¿cómo es posible sustraer del orden sobrenatural a la sociedad civil, al hombre agrandado por su recíproca unión con los demás hombres? Y tengamos bien en cuenta la afirmación del Cardenal Pie: "Considerando su estado presente real y no obstante la bondad permanente de sus elementos esenciales, la naturaleza es pecado".

Demuestra en capítulos sucesivos cómo el naturalismo político conduce al oscurecimiento y pérdida de la verdadera idea del derecho y a su sustitución por la fuerza; cómo se hace de la opinión pública la norma de la moralidad social, cómo pierde la justicia su imperio y, ocurrido ello, se cumple la frase de Agustín: "Remota justitia, quid aliud sunt regna nisi publica latrocinia?". Examina los efectos del naturalismo político sobre la institución real y sobre la parlamentaria. El liberalismo olvida que

(15) Pág. 145.

(16) Pág. 162.

a mayor libertad exterior es indispensable un mayor orden interior y desmedra y ataca a la Iglesia, única capaz de instituir ese orden interior. El liberalismo destruye y atomiza la Sociedad, y —Liberatore lo percibió con clarividencia—, la arroja en un primario movimiento de salvación en brazos de la tiranía. Vano es entonces, cuando el liberalismo ha degradado y corrompido la vida social, enfurecerse con el déspota. “No es culpa suya semejante orden de cosas ni depende de su libertad: es consecuencia necesaria de la naturaleza y fatal concurrencia de causas independientes del mismo; sólo el tiempo y la Divina Providencia pueden más adelante volver a la sociedad a mejores destinos” (17). “Si se quita la acción de la Iglesia, o vuelve el antiguo régimen, —el paganismo estatal redivivo en los sistemas totalitarios—, y la sociedad cae de nuevo en la servidumbre bajo el dominio de una clase privilegiada, o las clases emancipadas desordenan y, pretendiendo igualarse a todos, traen el comunismo, o sea la negación de la sociedad” (18).

Demuestra a continuación Liberatore la perniciosa influencia que sobre los derechos paternos ejerce el Estado en cuanto se aparta de la Iglesia, reclamando como cosa propia la educación de los hijos y pretendiendo que la familia reciba su existencia y derechos de las leyes civiles, como si fuera una institución de libre invención humana. Frente a estos absurdos, a cuya propagación tanto benefició la prédica rousseauiana, afirma el autor que “la sociedad entre el padre y los hijos es sociedad con fin y formas propios, y con leyes intrínsecas a que no puede jamás atentar el capricho del hombre” (19). El naturalismo político tuerce el fin social y hace gravitar la felicidad en la acumulación de bienes materiales, por ello mismo odia al espíritu evangélico y a las comunidades religiosas que son su testimonio vivo. El naturalismo no procura siquiera alcanzar el bien de la razón, ápice de la humana naturaleza, porque éste “es el bien del orden y el orden sale necesariamente fuera de los límites de esta vida y no se descubre sino en Dios” (20). Además el bien relativo a la tendencia racional no da la quietud, sino en cuanto se enlaza con su coronamiento en la vida futura. El goce sensible, aunque parcial frente al “hombre” considerado en cuanto todo, aquietta siquiera temporariamente, y el tiempo es el signo más agudo de nuestra vida presente, el apetito. Una nueva inversión se produce, la razón es puesta al servicio del apetito sensible.

Muchas otras ideas podríamos espigar recorriendo las no muy nu-

(17) Pág. 203.

(18) Pág. 205.

(19) Pág. 219.

(20) Pág. 226.

merosas, pero bien compactas páginas del texto. Va preferentemente dirigido a los católicos, no tanto porque se apoye en datos de la Revelación y en argumentos de autoridad, empleados en medida muy inferior a los datos racionales y argumentos filosóficos, sino porque tiende a inmunizarlos contra el más peligroso de los virus, la más sutil de las herejías: la herejía modernista, naturalista y liberal. Herejía que se apoya como en principios teóricos, en las particulares condiciones existenciales del mundo moderno. Hace tesis de la hipótesis. "El único sentido legítimo de la distinción entre la tesis y la hipótesis es que sólo la primera es el principio verdadero, la segunda expresa el caso concreto al cual este principio debe aplicarse de una manera variable según sus propias características; se debe siempre aplicar de la manera y en la medida razonablemente posible la tesis a todos los casos, a todas las hipótesis que se presenten tan deplorables como sean, pero nunca aceptarlas con alegría y menos erigirlas en fin de la acción" (21).

(21) COLLIN, *Manuel de Philosophie thomiste*, tomo II°, pág. 377.

JUAN MIGUEL BARGALLÓ CIRIO

BERGSON E SÃO TOMAZ: O CONFLITO ENTRE A INTUIÇÃO E A INTELIGENCIA, por Frei *Sebastião Tauzin O. P.* - Prefacio de *Tristão de Athayde*, Desclée de Brouwer, Rio de Janeiro, 1946.

De las maneras de filosofar que conoce el mundo, una es legítima: la que se alimenta de la vida misma y reconoce su realidad, y utiliza sus conclusiones para ordenar esa misma vida. Las otras son pedantería cultural o evasión espiritual, destructoras de la filosofía y de la vida a un tiempo.

Bergson es una reacción en este siglo contra la evasión racionalista e idealista y contra la pedantería esterilizante. Y así es un paso, con su solución parcial del problema metafísico —que ya se daba en Heráclito frente a Parménides— hacia esa fe activa en la realidad que brilla en la síntesis aristotélico-tomista.

Este reconocimiento agradecido campea en las líneas liminares de Tristão de Athayde al libro de Fray Sebastião Tauzin O. P., catedrático de Filosofía en las Facultades Católicas, y en la Facultad de Santa Ursula de Rio de Janeiro. "Bergson fué el gran iniciador intelectual de nuestra generación. Fué gracias a él que nos libertamos de la herencia del siglo XIX y nos pre-

paramos para la ruda vida de nuestro siglo. Fué gracias a él que nos despojamos de los sistemas filosóficos y pasamos a comprender la riqueza de todo aquello que permanece más allá de los conceptos. Bergson nos trajo de los juegos de la inteligencia a las raíces de la existencia. Nos enseñó el camino entre las ideas y las cosas por medio de la rehabilitación de las imágenes. Restauró en nuestras inteligencias el sentido de lo concreto y nos salvó del racionalismo... Nos insufló el gusto de pensar en términos de realidad viva y colocó, por lo tanto, la filosofía al alcance de nuestras preocupaciones cotidianas".

Nosotros hubiéramos podido suscribir gran parte de las afirmaciones del prologuista.

Aunque nuestra liberación no venga de Bergson, es preciso reconocerle la capacidad para hacer reaccionar a su público inteligente —no a la elegante concurrencia femenina de sus conferencias, ni a los almibarados gustadores de su exhuberancia de metáforas luminosas— en el saludable sentido filosófico.

Verdad parcial la suya del devenir, ventaja incomparable sobre las categorías desinfladas y los conceptos anémicos de realidad. Y verdad que, aunque deficientemente conceptualizada, es honda e iluminadora en lo acertado de sus intuiciones y, colocada bajo los principios acogedores y milenariamente perdurables del tomismo, extienden sus alcances y prueban su universal validez para problemas y soluciones no planteadas en el Aquinate.

Gozosa confortación que otro lector agudo de Bergson y de Santo Tomás, el P. Tauzin, nos brinda en este libro.

Escrito con verdadera simpatía adivinatoria, comienza por reconocer nuestra deuda con el filósofo del "élan vital", su encanto particularísimo, su comprensión de nuestros místicos.

Nos predispone en su favor, pues todo lo que nos avecina con la realidad es puerta de la verdad que buscamos angustiosamente. Y luego enfrenta a los dos filósofos: el exégeta del ser, "metafísico acostumbrado al juego del silogismo, elevándose ordinariamente al tercer grado de abstracción, defensor nato de la inteligencia", y "el psicólogo, crítico del conocimiento conceptual, demoledor aparente de la lógica y de la abstracción, sistematizador de la intuición".

Así, tratando de salvar esos chispazos geniales, entre la heterodoxia expresiva de Bergson, para sistematizarle, se escribió "Bergson e São Tomaz". Actitud no destructiva, sino asimiladora. Constructiva para el futuro.

No creer que Bergson y el Angélico Doctor estuvieran hablando exactamente lo mismo, cuando nombran la intuición. "Intuitio" en Santo Tomás, es conocimiento de una cosa presente en cuanto presente. Para Bergson

"la intuición es supra intelectual y debe constituir el método de la filosofía nueva".

La intuición tomista es principalmente el carácter del conocimiento sensible, y el progreso de la filosofía se asienta en la abstracción. Ver, entonces, estas intuiciones en el sistema filosófico total de cada uno despeja muchas incomprensiones e ilumina sus hallazgos recíprocamente.

Las intuiciones bergsonianas, fugaces y cegadoras luchan a través del tiempo, envueltas en el frágil andamiaje de su dialéctica, luchan por hacerse oír.

El P. Tauzin indaga chertestonescamente en el sonoro bosque bergsoniano, a la pesca de la nota original: "la intuición de la intuición". La sigue a través de la primera intuición confesada: la de la duración.

Rechazada la duración abstracta, elige la psicológica subjetiva; esa lo lleva a la del espacio, a la de homogeneidad y a la conclusión de que nosotros ordenamos nuestros estados de conciencia en el espacio homogéneo, no real sino simbólicamente; de allí la imposibilidad de medida en psicología experimental.

Luego, el tiempo, como sucesión y progreso, *símbolo* de la verdadera duración.

Y esa verdadera duración está en el ser cambiante que somos, en el que cada hecho psicológico, de una misma denominación "artificial", es diverso esencialmente del anterior, pues responde a una personalidad mudada y enriquecida por el existir de las experiencias vitales anteriores.

Contrastando el "yo superficial" y el "yo interior y profundo" del segundo ha de sacar —pues es el buceador en la "duración verdadera"— su teoría de la intuición, y de los obstáculos más o menos imaginarios que el mundo ofrece a ese yo, su crítica de la inteligencia.

Son los dos polos del bergsonismo psicológico.

Este análisis nos bastará para darnos una idea del método adoptado por el P. Tauzin. Ello nos dispensa del trabajo —gratisimo, por lo demás, aunque moral y materialmente imposible— de seguirle paso a paso en una nota sintética de bibliografía.

Baste lo dicho para contagiar el deseo de leerlo y para testimoniar nuestra gratitud por el encuentro.

Obra —lo dice él mismo con una autoconciencia sorprendente— de "tomista y detective" (pág. 224), tiene la gracia de un estilo atrayente aliada con una solidez de aparato crítico que podemos probar, citando, al azar este análisis: "En resumen, lo que podemos decir de la intuición (en Bergson) es:

- 1) Que es un conocimiento *concreto* y no abstracto (*Evolución Creadora*, pág. 182).

- 2) *Inmediato* y directo, por oposición al proceso concreto y discursivo y a los intermediarios materiales (*Voc. Filosófico*, art. *Inmediato*. Vid. también. *La teoría de la percepción pura*).
- 3) Alcanza el ser en su *singularidad existencial* (*Ins. Filosóf.* pág. 93; *Las dos fuentes de la Moral y de la Religión*, pág. 265).
- 4) *Sintético* por oposición a la fragmentación conceptual (*Las dos fuentes...*, pág. 223).
- 5) *Lleno*, por oposición al conocimiento vacío formal esquemático (*Int. Metafísica*, pág. 2; *Evol. Cread.*, pág. 162, 192 y sgs.).
- 6) Impregnado de *alegría vital* y entusiasmo (*Int. Filosóf.*, pág. 94, *Evol. Cread.*, pág. 42).
- 7) Admirablemente *fecundo* para la producción literaria y artística (*Ibid*).

Esto es lo que se dice una prueba agotadora.

Entrando adelante, son particularmente notables, el capítulo sobre *Misticismo* (Parte I, C. V.) y el que dedica al conocimiento por *connaturalidad* (C. VII, Segunda Parte), donde se estudian sus circunstancias y el papel de nuestras tendencias en sus resultados (naturaleza humana, sociedad, hábitos, afectividad, etc.) y sus ventajas y desventajas frente a la intuición conceptual y para-conceptual.

El P. Tauzin ha ido al encuentro "del alma de Bergson, leal y honesta" y "buscadora de la verdad", a través "del flaco e inconsistente cuerpo" de sus hermosos libros.

Bergson resulta así, para él, un testimonio indirecto de la verdad que buscaba y que sólo a través de la "*philosophia perennis*" y del sentido común se orienta y halla en Cristo. Ese Cristo que las filosofías contradictorias y contradicentes "traspasan" para tener que confesar, con los modernos judíos: "En verdad, que éste era el Hijo de Dios"...

E. G. C.